Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș

Studii **de**
Teologie Dogmatică Ortodoxă
(vol. I)



Teologie pentru azi

București
2011

Creaţia lui Dumnezeu în *Dogmatica Sfântului Atanasios Parios*



Conform Sfântului Atanasios Parios (Ἀθανάσιος Πάριος, 1721/1722-1813, † 24 iunie, canonizat în 1995)[1], Dumnezeu a creat lumea „ca să fie mai multe cele primitoare de *facerea de bine*”[2]. Crearea lumii apare aşadar ca *o extensie* a iubirii şi a bunătăţii lui Dumnezeu.

Între cele ce a făcut Dumnezeu, Sfinţii Îngeri sunt *vestitorii* voii lui Dumnezeu[3]. Numărul lor e ştiut numai de către Dumnezeu Însuşi[4].

Fericitul Teodoret de Cyr, spune autorul nostru, nu acceptă ideea că Îngerii au fost creaţi *mai înaintea* celor văzute[5].

Sfinţii Îngeri nu sunt decât acolo unde ei se arată şi nu pretutindeni în acelaşi timp[6]. Sfânta Scriptură însă nu spune nimic despre *crearea Îngerilor*[7].

Potrivit *Dogmaticii* sale, Sfinţii Îngeri slujesc *lui Dumnezeu* şi nu *oamenilor*[8].

---

[1] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Athanasius_Parios şi http://ocafs.oca.org/FeastSaintsViewer.asp?SID=4&ID=1&FSID=149033.

[2] *Cf.* Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, diortosire din chirilică în română de Diac. Gheorghe Băbuţ, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2001, p. 90.

[3] Idem, p. 91.

[4] Idem, p. 99.

[5] Idem, p. 99-100. Autorul nostru nu a indicat sursa citată.

[6] Idem, p. 100.

[7] Ibidem.

[8] Ibidem.

Trecând la discuţia despre demoni, aceştia sunt caracterizaţi de către el drept *luptătorii dintru început* ai neamului omenesc[9].

Demonii au căzut din dumnezeiescul har înainte de crearea omului[10]. Însă nici Sfânta Scriptură şi nici Sfinţii Părinţi nu spun răspicat *când* au căzut demonii[11]. Ce se poate afirma este că Satana a căzut din cauza *înălţării* sale[12].

Autorul nostru traduce cuvântul „diavol" prin acela de „clevetitor". Diavolul Îl *vorbeşte de rău* pe Dumnezeu în faţa Sfintei Eva[13].

Pentru căderea demonilor, Sfântul Atanasios citează: Is. 14, 12; Lc. 10, 18 şi Efes. 2, 2.

Referindu-se la ultimul verset, la Efes. 2, 2, autorul nostru îl citează pe Fericitul Teodoret de Cyr (fără o trimitere expresă la o carte a sa), spunând: „de demult i s-a...încredinţat diavolului *stăpânia văzduhului*. Iar căzând din acesta pentru răutate, învăţător al răutăţii şi al păgânătăţii s-a făcut"[14].

Pe lângă numele de *clevetitor*, autorul îl numeşte *Satana* şi *potrivnic* potrivit literalităţii cuvântului[15].

Demonii s-au despărţit de Dumnezeu şi odată cu aceasta au devenit *vrăjmaşii* Lui. Devenind *vrăjmaşi* ai lui Dumnezeu au devenit şi *invidioşi* pe fericirea omului şi de aceea au venit la el ca *să-l ispitească*[16].

Demonii se războiesc cu oamenii care Îi slujesc lui Dumnezeu şi „mai vârtos acum după dar[17], văzându-l pe om înălţat chiar la cer...[și] turbându-se precum nu se poate spune, împreună cu toate puterile cele de sub dânsul, se porneşte asupra aleşilor lui Dumnezeu"[18].

Ei îi *ispitesc* pe oameni şi le fac rău dar ştiu, în acelaşi timp, că vor fi *pedepsiţi* pentru tot răul pe care îl fac, *cf*. Mt. 8, 29.

Demonul este un „mare şi cumplit vrăjmaş al neamului omenesc", „balaur", leu, vasilisc, şarpe cu multe capete[19]. Ei intră în turma de porci (Mt. 8, 31-32) nu cu *de la ei putere*, ci

---

[9] Idem, p. 103.
[10] Ibidem.
[11] Ibidem.
[12] Ibidem.
[13] Idem, p. 104.
[14] Ibidem.
[15] Ibidem.
[16] Ibidem.
[17] După venirea lui Hristos și primirea harului dumnezeiesc.
[18] Athanasie de Paros, *Dumnezeieștile dogme ale credinței*, op. cit., p. 104.
[19] Idem, p. 105.

cu îngăduinţa Domnului. Ei nu pot *vătăma* decât *cu îngăduinţă dumnezeiască*[20].

Omul a fost creat de Dumnezeu cu suflet nemuritor[21]. Sufletul e creat de Dumnezeu pentru fiecare om în parte.

Referindu-se la păcatul strămoşesc, el îl numeşte: „moştenirea întinăciunii strămoşeşti”[22].

Vorbind despre *începutul păcatului* în om, Sfântul Atanasios Parios spune: „pornirea cea dintâi către păcat a fost a trupului şi a simţirii”[23].

În viziunea sa, transmiterea păcatului strămoşesc se face prin *sămânţa cea cu dulceaţă*, potrivit psalmului 50[24], deci *se transmite sexual*.

De aceea, în contextul întrupării Domnului, el scrie că *naşterea fără de sămânţă* şi *de la Duhul Sfânt* a Domnului sunt dovezi care arată, că „prin sămânţa bărbătească *se dă* păcatul cel strămoşesc la tot neamul omenesc”[25].

Viziunea transmiterii păcatului strămoşesc însă *pe cale seminal-sexuală*, exclusiv trupească, desfiinţează *aportul prim* al sufletului la acceptarea lui şi demonizează în acelaşi timp atât *căsătoria* cât şi *actul sexual* şi *naşterea de cop*ii. Noi credem că această opinie este o poziţie *inacceptabilă* din punct de vedere ortodox.

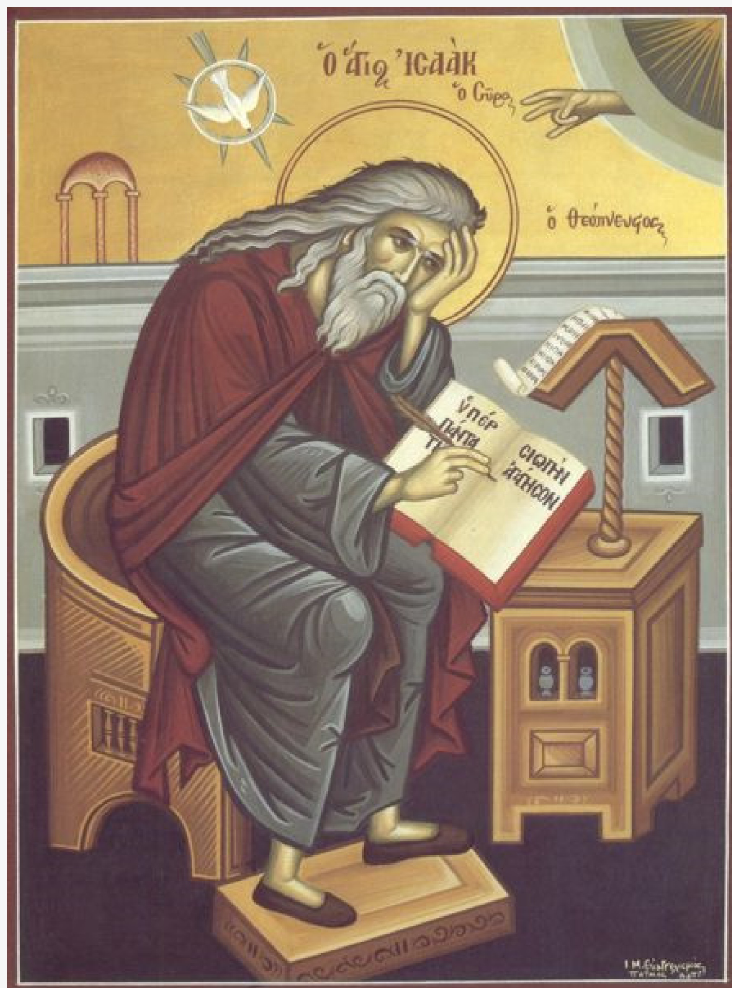
Actul sexual *favorizează* ajungerea plăcerii şi la noul prunc care se concepe, dar acela *acceptă de unul singur* plăcerea în inima şi în membrele trupului său.

Transmiterea păcatului strămoşesc se face prin *acceptarea liberă* a sufletului şi a trupului celui nou născut a modului căzut de existenţă şi nu aveam de-a face cu *o transmitere somatică inconştientă* a păcatului strămoşesc de la *părinţi* la *copii*.

---

[20] Ibidem.
[21] Idem, p. 115.
[22] Idem, p. 121.
[23] Ibidem.
[24] Ibidem.
[25] Ibidem.

Credinţa, nădejdea şi *dragostea* la Sfântul Isaac Sirul



Începem cu o definiţie care vorbeşte despre *instaurarea* credinţei în om şi nu despre *amplitudinea* ei.

„Credinţa – spune Sfântul Isaac – e *o mişcare plină de certitudine*, care urcă în inteligenţă prin harul lui Dumnezeu, cu privire la lucruri care nu pot fi încredinţate hârtiei şi literelor, dar pe care *o inteligenţă credincioasă* le poate cunoaşte”[26].

Credinţa nu e *o acumulare de date* mai întâi, ci *o mişcare divino-umană* în om, care dă *certitudine interioară*.

Mintea noastră află prin lucrarea harului dumnezeiesc despre lucruri care nu pot fi *grăite* sau *scrise*.

---

[26] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viaţa duhului, taine dumnezeieşti, pronie şi judecată*, Partea a II-a (recent descoperită), studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 128.

Una e, cu alte cuvinte, să fii *încredinţat* de realitatea şi prezenţa lui Dumnezeu şi alta e *să spui cine* este Dumnezeu în mod efectiv.

Faptul că Sfântul Isaac spune, că *actul de a crede* e *o mişcare sinergică* în om, se apropie de *definiţia pocăinţei* ca *schimbare a minţii*.

Mintea e *umplută* de harul lui Dumnezeu şi aşa *sesizăm* realitatea lui Dumnezeu. Ca să spunem că *există Dumnezeu* nu trebuie să avem numai *minte*, ci să avem *o minte unită cu harul lui Dumnezeu*.

Dinamismul vieţii interioare cât şi *al credinţei* este ceea ce trebuie *să subliniem* în această fază a discuţiei.

Credinţa e cea care te *întăreşte* în nădejde[27].

Viaţa noastră duhovnicească trebuie, spune Sfântul Isaac, să ne facă *să simţim* „gustul credinţei”[28]. Fără acest *simţ duhovnicesc* ne simţim neputincioşi, slabi, nenorociţi în faţa patimilor şi orice osteneală a virtuţilor o simţim ca *o apăsare*[29].

Credinţa în Dumnezeu e *un refugiu* al sufletului în timpul încercărilor şi al întristării[30]. Ceea ce cunoaştem despre Dumnezeu ne face *să ne întărim* în răbdare şi *să aşteptăm* bogăţia milei Sale faţă de noi.

Legătura personală cu Dumnezeu se vede tocmai în această ipostază a răbdării, a aşteptării ajutorului Său efectiv.

Providenţa lui Dumnezeu se manifestă în mod personal şi e aşteptată personal. Dar e aşteptată prin credinţa în El.

Credinţa e legată foarte strâns de nădejde şi de dragoste.

Sfântul Isaac vorbeşte despre „cei care *s-au întărit* în nădejdea viitoare şi s-au învrednicit de bucuria în Duhul”[31]. Unii ca aceştia au o inimă care „*freamătă* şi *suspină tânjind* după fericirea”[32] de dincolo.

Nădejdea trebuie întărită, amplificată şi această *amplificare* ţine de dorirea vieţii veşnice.

Sfântul Isaac cere de la Dumnezeu ca Acesta *să semene* nădejdea Sa în gândurile lui[33]. El vrea să moară „faţă de

---

[27] Idem, p. 92.
[28] Idem, p. 132.
[29] Ibidem.
[30] Idem, p. 141.
[31] Ibidem.
[32] Ibidem.
[33] Idem, p. 105.

toate”[34], de alipirea de oameni şi lucruri, pentru ca să simtă „taina vieţii celei noi”[35].

Moartea faţă de lume este considerată de el ca fiind *provocată* „de dragul nădejdii adevărate”[36]. Nădejdea fericirii veşnice este cea care aduce în „gândirea Sfinţilor…durerea (ce) se revarsă neîncetat”[37].

Rugăciunea adusă necontenit lui Dumnezeu e pentru Sfântul Isaac Sirul o durere continuă care *se naşte* în mintea credincioasă[38]. Durerea şi rugăciunea plină de dor se află în ambianţa credinţei şi a nădejdii.

În III, 79, aflăm că există *o bucurie a nădejdii* la care ajungi *pe calea virtuţilor*[39]. Faptele virtuoase te duc la un moment dat la bucuria pe care o naşte nădejdea, în care „orice întristare încetează şi povara făptuirii lui se uşurează pentru el.

Acum el lasă *făptuirea fricii* şi începe *făptuirea iubirii*; se dezbracă de frica şi de spaima căii şi inima lui începe să fie pusă în mişcare neîncetat de încredere.

Inima sa găseşte sprijin, gândirea lui saltă şi nu mai vede nicidecum această lume.

De acum înainte în inima lui se pune în mişcare *o nădejde cu privire la cele viitoare*”[40].

Faptele bune făcute în harul lui Dumnezeu duc fără doar şi poate la această *nădejde plină de bucurie*, care transformă asceza dintr-*o împlinire cu frică a poruncilor* într-o împlinire a poruncilor în care iubirea şi încrederea în Dumnezeu sunt *abundente în suflet* şi simţi că ţi-au scos *starea de rob* din fiinţa ta.

Trebuie să înţelegem că nu omul lasă făptuirea fricii *de la sine*, ci Dumnezeu îi *insuflă încrederea* să se comporte astfel, motiv pentru care începe să trăiască *o stare de relaxare duhovnicească*.

Această *destindere interioară harică* nu poate fi nicidecum *mimată*. Ea nu poate fi confundată însă cu *lejeritatea*. Harul lui Dumnezeu ne învaţă să *o acceptăm în noi* şi ea vine din ce în ce mai *intens*.

Sprijinul pe care îl găseşte inima nu e altul decât *harul dumnezeiesc*.

---

[34] Ibidem.
[35] Ibidem.
[36] Ibidem.
[37] Ibidem.
[38] Ibidem.
[39] Idem, p. 130.
[40] Idem, p. 130-131.

Gândirea e *bucuroasă* şi de aceea *saltă*. Mintea noastră *îndrăzneşte întru Domnul* şi de aceea *se bucură*.

Iar în ceea ce privește *lumea aceasta* să nu înţelegem că de acum *nu o mai vedem*, pentru că *ne bucurăm dumnezeieşte*, ci în inima noastră, pe primul plan, nu mai e *lumea aceasta*, ci *cea veşnică*. Harul dumnezeiesc e cel care ne învaţă cu dorul după Dumnezeu şi după desăvârşire.

Dacă am început cu credinţa ca *mişcare interioară*, Sfântul Isaac ne convinge că şi nădejdea e *o mişcare sinergică* în fiinţa noastră[41].

Mişcarea interioară e *pozitivă* la Sfântul Isaac şi exprimă tandemul divio-uman al vieţii duhovniceşti.

Iubirea de Dumnezeu însă apare în fiinţa noastră „ca urmare *a atenţiei neîncetate* la El şi *a convorbirii neîncetate* cu El"[42]. Captarea atenţiei noastre de către Dumnezeu ne face să vedem pe fiecare clipă aspecte foarte frumoase, copleşitoare ale prezenţei şi ale lucrării Lui în istorie, dar făcute şi cu noi, în mod personal.

Suntem transpuşi într-o *relaţie directă* cu El, relaţie în care tot ce face El ne umple de dragoste plină de mulţumire.

Doxologia este urmarea firească *a atenţiei încordate* la Dumnezeu. Cu cât *înţelegi* lucrarea lui Dumnezeu cu lumea cu atât eşti *mai plin de mulţumire*, de *mulţumire continuă*, care nu trebuie să se transforme în gesturi şi cuvinte *în mod neapărat*, dar care *întreţine o dragoste* şi *un zâmbet al întregii fiinţe* pentru ceea ce percepem *în mod tainic*.

Ceea ce percepem cu întreaga noastră fiinţă ne face să fim într-un *dialog continuu* cu El, în care ne explicăm lumea şi punem totul pe seama creaţiei şi a purtării Sale de grijă.

Spunem *convorbire* pentru că nu îi vorbim numai noi *Lui*, ci şi El *nouă* sau *El ne vorbeşte* pentru ca *noi să Îi răspundem*.

Glasul lui Dumnezeu, întrebarea lui Dumnezeu o putem auzi de foarte multe ori, clipă de clipă chiar, dar uneori putem să îi dăm curs peste zile sau ani. Ea nu ne presează.

Însă pe zi ce trece ne creează o şi mai mare *percepere* a voii Sale cu noi şi cu lumea. Atenţia la Dumnezeu şi convorbirea cu El realizează în mod personal o relaţie foarte autentică, adâncă, cu ample ramificaţii şi, în acelaşi timp, divino-umană.

---

[41] Idem, p. 131.
[42] Idem, p. 98.

Iubirea pentru Dumnezeu, spune Sfântul Isaac, *ne amestecă* cu Dumnezeu şi prin aceasta anticipăm modul de viaţă de după înviere[43].

Amestecarea cu Dumnezeu e amestecarea cu harul dumnezeiesc, fără ca harul să devină *carne* dar prin acesta noi ne îndumnezeim, pentru că el ne umple *dinăuntru* fiinţa noastră.

În X, 29, apare iarăşi discuţia despre *iubirea lui Dumnezeu* şi vom afla cine decurge din cine: *iubirea lui Dumnezeu* din *iubirea de oameni* sau *iubirea de oameni* din *iubirea lui Dumnezeu*?

Sfântul Isaac ne invită, pentru dobândirea dragostei de Dumnezeu, ca şi mai înainte de altfel, ca *să cugetăm mereu la El*.

Din *cugetarea* la Dumnezeu „toate părţile sufletului tău se înflăcărează de iubire şi ard ca flacăra aprinsă în inima ta, iar dorul de Dumnezeu te copleşeşte; iar plecând de la *iubirea de Dumnezeu* vei ajunge şi la *iubirea desăvârşită de oameni*”[44].

Iubirea de Dumnezeu se naşte din *cugetarea mereu la El* şi dinamismul ei este copleşitor. Din *iubirea de Dumnezeu* înţelegem cum *să-i iubim pe oameni*, dar nu cu o iubire *oarecare* ci, după cum scrie Sfântul Isaac: *în mod desăvârşit*.

Ce înseamnă *desăvârşire a iubirii* însă rămâne de adâncit personal, deoarece *desăvârşirea unei virtuţi* nu înseamnă nicidecum ceva peste puterile umane ajutate de către harul dumnezeiesc.

Pe măsură ce ne înălţăm din lucrurile pământeşti, iubirea lui Dumnezeu ne *înrobeşte*[45]. Iar *robia* iubirii lui Dumnezeu ne face *să simţim* lumea veşnică[46].

În X, 33, Sfântul Isaac Sirul ne învaţă că iubirea lui Dumnezeu se atinge „*uşor* şi *repede*”[47] de cel care *are liniştirea* (nu de cel ce *se linişteşte*, ci de cel care are *liniştea mişcărilor sufleteşti în trupul lui*) şi *se ocupă de cunoaştere*[48].

Sfântul Isaac nu spune în acest paragraf ce e *cunoaşterea*, dar trebuie să înţelegem că e vorba despre *cunoaşterea totală a lui Dumnezeu* şi *a lumii*, luate *împreună* şi nu *separat* şi prin care se caută neîncetat Dumnezeu.

---

[43] Ibidem.
[44] Idem, p. 272.
[45] Ibidem.
[46] Ibidem.
[47] Ibidem.
[48] Ibidem.

În măsura în care tot ceea ce cunoaştem şi trăim ne duce la Dumnezeu, vom trăi prin aceasta iubirea de Dumnezeu dar şi iubirea desăvârşită de oameni[49].

Sfântul Isaac nu se juca cu cuvintele când vorbea de *iubire desăvârşită de oameni*. Însă numai că în ziua de astăzi, *ideea de desăvârşire* a ajuns să aibă în mintea noastră amprente demonice, pentru că percepem desăvârşirea în termeni *absoluţi*, aşteptând o desăvârşire *aidoma* lui Dumnezeu.

Tendinţa omului postmodern este aceea de *a deveni ca Dumnezeu* sau chiar *mai desăvârşit decât Dumnezeu*, pentru că nu cunoaşte *realitatea practică a desăvârşirii*.

Desăvârşirea umană, în stadiul terestru, nu poate *desfiinţa* trupul uman şi nicio altă parte componentă a omului, ci numai ne umple de har, pe cât poate omul să suporte puterea harului.

Cei care nu cunosc efectiv cum *ne umple* Dumnezeu de har, cred că pot ajunge *ca orice Sfânt* pe care şi-l aleg ei sau chiar *mai mult* decât toţi la un loc.

Dar cei care s-au umplut de harul şi iubirea lui Dumnezeu, cunosc *în mod practic* şi *fiinţial* că nu pot să reziste *mai mult* decât poate constituţia lor psihofizică şi că fiecare suntem un vas cu *o anumită posibilitate de cuprindere* a lui Dumnezeu şi nu putem *mai mult* decât putem.

Dar ceea ce putem cuprinde *în mod desăvârşit* e pe măsura *puterii noastre* şi dacă Dumnezeu ne-ar da *ceva mai* mult, am muri pe loc de atâta bucurie şi plăcere dumnezeiască[50].

În traducerea de faţă a părintelui Ică jr. apare de mai multe ori ideea de *luminozitate* cu privire la *virtuţile duhovniceşti*.

Iubirea de oameni este „luminoasă”[51] pentru Sfântul Isaac, pentru că ne umple de lumina bucuriei în suflet.

Iubirea de Dumnezeu însă e „minunată şi îmbătătoare”[52]. Ea ne minunează, ne uimeşte şi, în acelaşi timp, ne îmbată sufletul, ne umple de cea mai mare încântare.

Realitatea *beţiei duhovniceşti*, pe care o naşte iubirea de Dumnezeu, apare şi la alţi Sfinţi Părinţi. O vom găsi adesea exprimată şi în cuvinte extraordinare.

---

[49] Ibidem.
[50] Sfântul Siluan Athonitul e un martor autentic în această discuţie.
[51] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viaţa duhului, taine dumnezeieşti, pronie şi judecată*, op. cit., p. 273.
[52] Ibidem.

X, 35 descurajează dobândirea iubirii de oameni pe *cale ascetică*. Dacă vrem prin asceză şi lupta cu gândurile să ajungem la *iubirea de oameni* şi apoi, de la aceasta, la *iubirea lui Dumnezeu* suntem pe o cale sortită eşecului[53].

Sfântul Isaac e categoric: „Prin porunci şi prin discernământ îşi poate sili gândurile şi-şi poate curăţa de ele simţirea, ba chiar poate face bine altora; dar să atingă *luminoasa iubire de oameni* doar prin lupta [ascetică] nu sunt sigur că pot spune că e *cu putinţă*, şi nimeni n-a atins-o şi n-o va atinge pe această cale în această viaţă”[54].

Vinul dumnezeiesc al iubirii de Dumnezeu e *soluţia*.

Această stare divino-umană e numită de el: „îmbătarea în Dumnezeu”[55]. Analogia cu *îmbătarea de vin* nu este însă deloc *aleasă la întâmplare*.

Sfântul Isaac remarcă faptul că: „fără vin nimeni nu se va putea îmbăta, nici inima nu-i va sălta de bucurie”[56]. Când omul bea de bucurie are inima plină de avânt, de poftă de viaţă şi de vorbă.

La fel cine e *beat* de *iubirea de Dumnezeu* vrea să vorbească întruna despre Dumnezeu şi să se bucure de oameni pentru că se bucură de Dumnezeu.

Observăm aici o amplitudine a stării de bucurie, dorinţa de împărtăşire a ei cu alţii, ieşirea dintr-o stare de *încătuşare* interioară, o debordare de veselie duhovnicească.

Iubirea e declarată de Sfântul Isaac drept „o calitate care *nu aparţine firii*”[57] *umane*.

Iubirea *harică* nu este un simţământ pe care *să-l înveţi progresiv*, ci el ţi se picură în suflet deodată de către Dumnezeu, dacă eşti *absorbit* cu totul de prezenţa Lui.

Această iubire harică este *o iubire luminoasă* şi care nu vine dintr-o *silire a firii*[58], a minţii şi inimii noastre ca să iubească pe Dumnezeu sau pe oameni.

Sfântul Isaac ne spune printre rânduri, că există şi *o sforţare a firii* la unii nevoitori, care vor să spună că *au iubire* de Dumnezeu şi de oameni, dar ea *pare silită*[59], pare *făcută cu sila* sau dobândită prin *silinţe/eforturi grele* ale omului.

---

[53] Ibidem.
[54] Ibidem.
[55] Ibidem. Ideea reapare şi în Idem, p. 311.
[56] Ibidem.
[57] Ibidem.
[58] Ibidem.
[59] Ibidem.

Iubirea harică este însă *entuziastă*, copleşeşte inima, nu ţine cont de bariere false, ci se exprimă ca atare. Iubirea dumnezeiască vorbeşte cu putere, vorbeşte tare, cu înflăcărare, cu inimă largă, cu nebunie sfântă, cum nevoitorii *reţinuţi* şi doar *austeri* nu pot să fie.

Sfântul Isaac remarcă faptul că există şi oameni cu „o fire senină şi limpede, care iubesc cu uşurinţă pe toţi oamenii şi le este milă de orice fire [creată], nu numai de cea a oamenilor, dar şi de cea a dobitoacelor, a păsărilor şi fiarelor sălbatice”[60], am spune noi „ecologişti puri”.

Însă pe unii ca aceştia îi apucă teama în momentele de întristare create lor de către alţii[61].

Dar diferenţa dintre cel care are *o fire miloasă* şi se exprimă ca atare şi *cel care gustă iubirea lui Dumnezeu* e uluitoare.

Acesta din urmă *uită de toate* din cauza dulceţii ei[62]. În această *stare de umplere de prezenţa lui Dumnezeu* şi *de dorirea Lui*, cel în cauză „se apropie *bucuros* de luminoasa iubire de oameni fără deosebire, şi nu e niciodată *copleşit* sau *tulburat* de slăbiciunile lor”[63].

Iubirea lui Dumnezeu ne face să înţelegem că frumuseţea aceasta interioară vine *numai de la El* şi de aceea nu trebuie să facem deosebire între *cei cu care trebuie să vorbim* şi *cei cu care nu trebuie să vorbim*, între cel care *trebuie iubit* de noi şi cel care *nu trebuie băgat în seamă*.

Nu mai facem *false* şi *rele* deosebiri.

Însă orice sforţare ca să pari *împăciuitor* cu toţi, fără iubirea lui Dumnezeu în suflet, e *o paradă a unei făţărnicii extraordinare*.

Iubirea lui Dumnezeu în sufletul nostru ne face să privim păcatele celorlalţi, ca şi pe ale noastre, ca pe nişte *slăbiciuni fireşti* ale noastre, ale celor care suntem *păcătoşi* şi *înclinaţi repede spre păcat*.

Iubirea lui Dumnezeu ne umple de *iubire de oameni* şi ea vede păcatul ca pe *o realitate străină* de frumuseţea lui Dumnezeu şi care nu poate influenţa pe cel care *nu păcătuieşte* sau *nu vrea să păcătuiască*.

---

[60] Ibidem.
[61] Ibidem.
[62] Ibidem.
[63] Ibidem.

În XVIII, 2 şi iubirea este denumită drept *mişcare*[64]. Ea *se trezeşte* cu ajutorul ştiinţei omului şi cu discernământ, dar are un rol în acest sens şi *cunoaşterea* Scripturilor[65].

Rolul Sfintei Scripturi, spune Sfântul Isaac Sirul, e acela, ca prin citire şi meditarea la ea gândirea să se umple de *un respect aparte*.

Acest respect vine din aducerea aminte de măreţia lui Dumnezeu şi mintea începe *să se teamă* de El *cu discernământ*[66].

Mintea e astfel *trezită* de *imboldul pentru virtute* şi are *o dorinţă aprinsă* de a face binele[67].

Dar, precizează Sfântul Isaac, *iubirea lui Dumnezeu* nu apare în suflet din cauza *sforţărilor omeneşti* şi nici din cauza *poruncii iubirii* pe care Hristos Domnul a dat-o[68].

Ci atâta vreme cât cineva, „*n-a primit* Duhul descoperirilor şi sufletul său *n-a fost prins* de mişcările unei înţelepciuni de dincolo de lume şi nu simte în el însuşi *însuşirile subţiri* ale lui Dumnezeu, nu se poate *apropia* de slăvita *gustare* [a iubirii]. (…)

[Căci] cine nu s-a învrednicit de *cunoaşterea lucrurilor subţiri* ale lui Dumnezeu nu se poate *îmbăta* de iubirea Lui”[69].

În concluzie, iubirea lui Dumnezeu este *darul Său* şi ea urmează *vederii luminii divine*. Ea produce în om *o dragoste negrăită* pentru Dumnezeu, pe care nimeni şi nimic nu o poate combate.

În XX, 5, Sfântul Isaac subliniază în mod tranşant adevărul de mai sus, cum că iubirea lui Dumnezeu nu e *o mişcare sufletească*, pentru că: „*iubirea dumnezeiască* ţine de *vieţuirea duhovnicească*”[70].

Pornind de aici, autorul nostru intră într-o discuţie foarte interesantă pentru omul credincios, pentru că departajează *viaţa firească* de *cea duhovnicească*[71].

---

[64] Idem, p. 310.
[65] Ibidem.
[66] Ibidem.
[67] Ibidem.
[68] Idem, p. 310-311.
[69] Idem, p. 311.
[70] Idem, p. 319.
[71] Ibidem.

Hristologia Sfântului Ioan Damaschin conform *Dogmaticii* sale



În *Dogmatica* Sfântului Ioan Damaschin găsim un număr de 37 de *capitole hristologice*[72] şi primul dintre ele evocă *dumnezeiasca purtare de grijă* pentru mântuirea noastră şi *rolul întrupării* lui Dumnezeu Cuvântul.

Dumnezeu nu a trecut cu vederea pe omul căzut în păcat, pe omul acoperit „cu asprimea vieţii plină de dureri”[73] şi cu moartea şi grosolănia trupului[74].

După *povăţuiri nenumărate* ale lumii ca să se pocăiască[75] a venit şi Mântuitorul lumii, pentru că „Cel ce avea să aducă mântuirea...[trebuia] să fie *fără de păcat*, să nu fie supus prin păcat morţii, ci încă prin El să fie *întărită* şi *înnoită* firea, să fie povăţuită prin fapte, să fie învăţată calea virtuţii, care *depărtează de la stricăciune* şi *conduce spre viaţa veşnică*” [76].

---

[72] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. din lb. gr. de Pr. Dumitru Fecioru, ed. a III-a, în col. *Mari scriitori creştini*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p. 95-154.
[73] Idem, p. 95.
[74] Ibidem.
[75] Ibidem.
[76] Idem, p. 96.

Sfântul Ioan Damaschin nu se ocupă aici cu *prorociile mesianice* sau cu *motivaţiile întrupării Cuvântului* la „plinirea vremii” (Gal. 4, 4), ci trece, după cum s-a văzut, la *caracteristicile unice* ale persoanei Mântuitorului lumii şi la *rolul Său* în istoria existenţei umane.

Mântuitorul lumii e *fără de păcat* şi El nu *Se supune astfel morţii*, dar prin El se va întări şi înnoi firea umană, aceasta fiind învăţată *calea sfinţeniei*.

Mântuitorul lumii ne aduce mântuirea noastră de păcat şi de moarte şi ne arată, în acelaşi timp, „noianul cel mare al dragostei de oameni pe care o are pentru om”[77] Dumnezeu Însuşi.

Întruparea Cuvântului e aşadar *o revelare plenară* a dragostei dumnezeieşti şi reprezintă *modul concret* prin care umanitatea a fost mântuită de păcat şi de moarte.

Întruparea Cuvântului, această *îmbrăcare* cu „haina trupului” cum o numeşte Dumnezeiescul Ioan Damaschin[78], revelează patru lucruri fundamentale despre Dumnezeu: bunătatea, înţelepciunea, dreptatea şi puterea Sa[79].

Analiza teologică *a rolului întrupării* Cuvântului lui Dumnezeu ne duce la discutarea *însuşirilor divine*.

Astfel, vedem *bunătatea* lui Dumnezeu în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, pentru că El „n-a trecut cu vederea slăbiciunea făpturii Lui, ci *S-a îndurat* de cel căzut şi *i-a întins mâna*”[80].

Înţelepciunea lui Dumnezeu se vede din aceea, că prin Întruparea Sa Dumnezeu Cuvântul „a găsit *dezlegarea cea mai potrivită*”[81] pentru a-*l mântui* pe om.

Dreptatea divină se vede prin aceea, că Dumnezeu l-a mântuit pe om prin Fiul lui Dumnezeu întrupat, Care e Dumnezeu şi om, şi a putut prin aceasta să-l mântuiască „pe *cel asemenea* [pe om n.n.] prin *Unul asemenea*”[82], adică prin Dumnezeu-omul, care după umanitatea Sa e *asemenea nouă*.

Puterea infinită a lui Dumnezeu se vede şi ea în cazul întrupării Cuvântului, din faptul că Fiul „se pogoară aplecând cerurile, adică smerind fără să smerească înălţimea Lui cea nesmerită”[83] şi prin venirea Sa inexprimabilă şi

---

[77] Ibidem.
[78] Ibidem.
[79] Ibidem.
[80] Ibidem.
[81] Ibidem.
[82] Ibidem.
[83] Ibidem.

incomprehensibilă se săvârşeşte „*cea mai mare noutate* dintre toate noutăţile, singurul [lucru] *nou* sub soare (Eccl. 1, 9-10)”[84].

Nimic nu poate fi *mai măreţ* şi *de neînţeles* decât faptul ca *Dumnezeu să Se facă* om[85]. Cuvântul S-a făcut trup fără schimbare, din Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu[86].

Sfântul Ioan începe cu mărturisirea crezului ortodox niceo-constantinopolitan, precizând însă că întruparea Sa nu *a schimbat* firea divină în *trup*, în *fire umană*.

Dumnezeu Cuvântul devine *mijlocitorul* dintre oameni şi Dumnezeu (I Tim. 2, 5) prin zămislirea Sa în preacuratul pântece al Preacuratei Fecioare Maria, căci zămislirea Sa e „de la Duhul Sfânt şi în chipul celei dintâi faceri a lui Adam”[87], deci într-un mod *de neînţeles* pentru noi.

„Prin luarea firii noastre”, Hristos se face *supus* Tatălui, *vindecând* prin ascultarea Sa *neascultarea noastră* şi în acelaşi timp făcându-Se *pildă de ascultare* pentru noi, căci fără ascultare „nu este *cu putinţă* să dobândim mântuire”[88].

Introducerea Sfântului Ioan în problematica hristologiei ortodoxe se face aşadar prin revelarea însuşirilor lui Dumnezeu odată cu întruparea Cuvântului.

Întruparea Fiului e *ascultare* faţă de Tatăl. Prin ascultarea Sa, Hristos ne scoate din păcat şi din moarte, renăscându-ne la viaţa duhovnicească.

Deşi Sfântul Ioan nu apelează (deocamdată) la versete scripturale, care să evidenţieze *acceptarea întrupării* de către Fiul *din ascultare* faţă de Tatăl, totuşi el precizează acest lucru: întruparea e *o ascultare* a Fiului faţă de Tatăl.

Capitolul următor prezintă mai întîi pasajul buneivestiri a întrupării Fiului de la Sfântul Luca[89].

Asentimentul Fecioarei Maria face ca Duhul Sfânt să Se pogoare peste Ea, curâţind-o şi dându-i puterea să primească Dumnezeirea Cuvântului şi puterea de a naşte şi, concomitent, a şi umbrit-o.

Şi astfel „Înţelepciunea enipostatică şi puterea lui Dumnezeu, adică Fiul lui Dumnezeu, Cel deofiinţă cu Tatăl, ca o sămânţă dumnezeiască [a venit n.n.] şi Şi-a alcătuit...din

[84] Ibidem.
[85] Ibidem.
[86] Ibidem.
[87] Ibidem.
[88] Idem, p. 97.
[89] Ibidem.

sângiuirile ei sfinte şi preacurate, trup însufleţit, cu suflet raţional şi cugetător, pârga frământăturii noastre”[90].

Acest pasaj, ca şi cel al *creării omului* din cartea *Facerea*, descrie evenimentul din punct de vedere uman, în derularea sa, ca şi când trupul şi sufletul omului ar fi fost create *separat* şi apoi ar fi fost *regrupate* în unitatea firii umane.

De aceea, noi nu trebuie să înţelegem nici aici acţiunea Duhului Sfânt şi a Fiului în întruparea Fiului ca fiind *separată* una de alta. Fiul împreună cu Duhul Sfânt și cu Tatăl Şi-a creat Sieşi trupul.

Şi Sfântul Ioan precizează, că alcătuirea trupului nu s-a făcut *pe cale seminală*, adică *cu sămânţă bărbătească*, „ci pe *cale creaţionistă*, prin Sfântul Duh” [91].

După această *precizare* urmează o alta, *unică* prin conţinutul ei, care e o frază izolată în context şi nu e însoţită de nicio altă indicaţie:

„Nu Și-a alcătuit forma trupului *treptat* prin adăugiri, ci a fost desăvârşit *dintr-o dată*”[92].

Cu alte cuvinte, trupul Cuvântului a fost creat deplin, din prima clipă a zămislirii sale, de Dumnezeu Cuvântul, împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh, ca al unui Copil ce poate *să se nască imediat*.

Trupul Domnului nu a trecut prin *evoluţia firească* a trupului uman, de la *câteva celule* la *trupul deplin*, ci el a fost *alcătuit deplin*, gata *să fie născut*.

Cuvântul lui Dumnezeu, continuă autorul nostru, S-a făcut *ipostasa trupului*[93]. Dumnezeu Cuvântul şi-a impropriat în persona Sa trupul făcut, împreună cu Duhul și cu Tatăl, din sângiuirile Prea Curatei.

Tocmai de aceea Sfântul Ioan precizează că trupul Cuvântului nu a fost *unul preexistent*, ci El „locuind în pântecele Sfintei Fecioare, Și-a construit, fără ca să fie *circumscris* în ipostasa Lui, din sângiuirile curate ale Pururea Fecioarei, trup însufleţit, cu suflet raţional şi cugetător”[94].

Observăm că Preasfântul Teolog, Dumnezeiescul Ioan Damaschin, se referă la *trup* nu separat de *fundamentul spiritual* al omului, adică *de suflet*, ci prin sintagma „trup

---

[90] Idem, p. 97-98.
[91] Idem, p. 98.
[92] Ibidem.
[93] Ibidem.
[94] Ibidem.

însufleţit" arată deopotrivă *unitatea* dar şi *distincţia* dintre trup şi suflet.

Fără exprimarea unităţii firii umane, dar şi a distincţiei dintre trup şi suflet, nu vom putea vorbi *pertinent* de *mântuirea omului* şi de *îndumnezeirea firii umane în integralitatea sa*.

Sfântul Ioan Damaschin îşi creează răspunsurile sale teologice pentru a cuprinde în ele *întregul răspuns patristic* al Sinoadelor ecumenice.

El îşi începe pledoaria despre *persoana lui Hristos* de la faptul că Dumnezeu Cuvântul *Şi-a impropriat* firea umană, trupul.

Expresia sa, pe care o reluăm acum, e aceea că : „Însuşi Cuvântul S-a făcut ipostasa/persoana trupului"[95]. De aceea „nu vorbim de *[un] om îndumnezeit*, ci de *Dumnezeu întrupat*"[96].

Hristos Dumnezeu e *Dumnezeu desăvârşit* şi *om desăvârşit*. Prin aceea că e *Dumnezeu desăvârşit*, arătăm că El *nu şi-a schimbat firea Sa divină*, dar prin aceea că e *om desăvârşit* arătăm, în mod simultan, că întruparea Sa nu e *o lizie*, ci El *chiar S-a făcut om*, impropriindu-Şi firea umană din trupul Prea Curatei[97].

Întruparea nu produce *o fire compusă* din ambele firi, ci avem *o unire după ipostas/la nivelul persoanei*, spune Sfântul Ioan, *a celor două firi* [98].

Capitolul al treilea e o apologie ortodoxă contra monofiziţilor. În persoana lui Hristos firea divină şi firea umană s-au unit „*fără să se schimbe* şi *fără să se prefacă*"[99] *în altceva* decât sunt.

Firea divină şi-a păstrat în persona lui Hristos „simplitatea ei proprie"[100], iar firea umană nu s-a transformat în *fire divină* şi nici nu şi-a pierdut *existenţa* şi nici nu s-a format din cele *două firi* o *singură fire compusă*[101].

Monofizitismul propune *combinarea dizolvantă* a firii umane cu firea divină în Hristos, făcând mântuirea omului o iluzie.

Sfântul Ioan i-a atitudine categorică împotriva monofizitismului arătând faptul, că mixtura celor două firi are

---

[95] Ibidem.
[96] Ibidem.
[97] Ibidem.
[98] Ibidem.
[99] Ibidem.
[100] Ibidem.
[101] Ibidem.

ca rezultat „ceva deosebit” [102] faţă de cele două naturi din Hristos.

Erezia pe care o discutăm, monofizitismul, neagă *dubla consubstanţialitate* a persoanei Mântuitorului.

Dacă persoana lui Hristos ar fi devenit, în sens monofizit, *o singură fire compusă* după întrupare, atunci se schimbă *firea simplă* în *una compusă* şi Hristos nu mai e în acest caz *deofiinţă* cu Tatăl şi cu Duhul după dumnzeirea Sa şi nici cu Prea Curata Sa Maică şi cu noi toţi după umanitatea Sa [103].

Dacă mergem pe ideea monofizită a *realităţii ipostatice*, spune Sfântul Ioan, numele de *Hristos* nu mai desemnează *o persoană*, ci *o singură fire*[104].

Învăţătura ortodoxă însă mărturiseşte aceea că, Hristos nu e *o fire compusă*, ci El este *Dumnezeu* şi *om*, *Dumnezeu desăvârşit* şi *om desăvârşit*, „*din două* şi *în două firi*” [105]. Când spunem *Hristos* spunem *persoana în care sunt cele două firi: divină şi umană*[106].

Una dintre consecinţele teologice nefaste ale acestei erezii monofizite constă în aceea, că admiţând pe Hristos ca fiind *o singură fire compusă*, atrage după sine, în acord cu consubstanţialitatea Sa cu Tatăl, că şi Tatăl este compus „şi deofiinţă cu trupul, lucru absurd şi de toată blasfemia” [107].

Se observă cum erezia hristologică monofizită are repercusiuni instantanee în triadologie.

În măsura în care se greşeşte undeva în perimetrul dreptei credinţe, urmările acestei greşeli se răsfrâng asupra întregului mod de *a gândi* învăţătura ortodoxă.

Monofizitismul a încercat să acrediteze existenţa unei *firi cu caracteristici contrare*. El a încercat să spună că este posibil ca o fire „să fie în acelaşi timp *zidită* şi *nezidită*, *muritoare* şi *nemuritoare*, *circumscrisă* şi *necircumscrisă*”[108].

---

[102] Ibidem.
[103] Ibidem.
[104] Idem, p. 99.
[105] Ibidem.
[106] Ibidem.
[107] Ibidem.
[108] Ibidem. Adeseori observăm în mitologia fimelor contemporane, că se încearcă prezentarea unor oameni cu *calităţi divine*, care pot fi în acelşi timp *oameni* cât şi *dumnezei*, fără ca păcatele existenţei lor omeneşti să le afecteze dumnezeirea lor ficţională.
Monofizitismul revine mereu acolo unde e vorba de *semizei* şi de încercarea iluzorie de *a detrona ideea de Dumnezeu*, Care nu e *o creatură*, ci *Creatorul lumii*.

În măsura în care gândim monofizit, atunci vorbim despre *o întrupare iluzorie* a lui Dumnezeu Cuvântul sau spunem că Hristos e *un simplu om*, cum a afirmat Nestorie[109].

Sfântul Ioan Damaschin arată în ce constă *greşeala fundamentală a monofiziţilor* în hristologie. Ei identifică *firea* cu *persoana*[110].

Când vorbim despre noi, deşi omul e compus *din două firi*, din *suflet* şi *trup*[111], spunem că toţi oamenii au *o singură fire*, adică *cea umană*.

Umanitatea, firea umană e *comună* tuturor oamenilor.

Însă în ceea ce-L priveşte pe Domnul nostru Iisus Hristos, El nu e *o fire compusă* din dumnezeire şi umanitate, căci Hristos nu este *un individ uman* „şi nici nu există *specia Hristos*, după cum există *specia om*"[112].

În persoana Sa, „unirea s-a făcut *din două firi desăvâşite*, din cea omenească şi cea dumnezeiască"[113], fără *să se amestece*, fără *să se confunde* sau *să se combine* firile între ele[114].

Dacă prin formula de mai sus, el îi avea în vedere pe „urgisitul de Dumnezeu Dioscur, Eutihie şi Sever şi ceata lor blestemată"[115], prin menţiunea că firile *nu s-au unit* într-o *unire morală* în Hristos „sau printr-o *unire de demnitate* sau *de voinţă* sau *de cinste* sau *de nume* sau *de bunăvoinţă*"[116], el îi viza pe „urâtorul de Dumnezeu Nestorie, Diodor, Teodor de Mopsuestia şi adunarea lor cea diavolească"[117].

Unirea ipostatică a firilor în Hristos, spune Sfântul Ioan Damaschin, este „fără schimbare, fără confundare, fără prefacere, fără împărţire şi fără depărtare"[118] a lor.

Satanismul monofizitismului constă în aceea, că distruge, în acelşi timp, atât ideea de *Dumnezeu* cât şi pe aceea de *om*, lăsându-ne în plasa obscură şi depersonalizantă a *panteismului*.

[109] Ibidem.

[110] Ibidem.

[111] Ibidem.

[112] Idem, p. 100.

[113] Ibidem.

[114] Ibidem.

[115] Ibidem.

[116] Ibidem.

[117] Ibidem. Din acest context, trebuie să înţelegem faptul, că Dumnezeiştii Părinţi nu îi *denigrau* pe eretici pentru vreun motiv pueril sau dintr-o ură personală faţă de ei, ci din cauza aversiunii lor faţă de *învăţăturile rele* şi *nesănătoase* ale acestora şi faţă de *viaţa lor morală deplasată*. Atacurile împotriva lor se referă la *pata de umbră* pe care aceştia, prin cuvântul şi activitatea lor, au adus-o Bisericii lui Dumnezeu şi nu sunt motivaţi în acest demers de vreo *răzbunare umană păcătoasă*.

[118] Ibidem.

Autorul nostru cel preadumnezeiesc mărturiseşte „o singură ipostasă [persoană] în două firi desăvârşite a Fiului lui Dumnezeu întrupat”[119].

Firile nu sunt *deosebite* sau *separate* în Hristos, „ci *unite* una cu alta într-o singură ipostasă [persoană] compusă” [120].

De aceea, unirea firilor în Hristos e *substanţială*, spune Sfântul Ioan sau *reală*, pentru a nu fi crezută *un lucru imaginar*[121].

Sfântul Ioan e foarte atent la cuvintele pe care le foloseşte. Pentru a nu fi înţeles greşit, el explică ce a vrut să spună prin „unire substanţială”.

Unirea substanţială nu trebuie înţelasă *în sens monofizit*, cum că din două firi, după unire, ar fi rezultat *o fire compusă*, ci trebuie înţeleasă în sensul, că cele două firi sunt *unite* una cu alta în chip real, într-o *singură persoană compusă* a lui Dumnezeu Cuvântul, păstrându-se *dosebirea lor fiinţială*[122].

Astfel, deosebirea *fiinţială* sau *substanţială* a firilor în Hristos, după cum traduce părintele Dumitru Fecioru, desemnează faptul că firea umană rămâne *creată* iar firea divină rămâne *necreată* după Întrupare[123].

Firea divină se vede făcând minuni în Hristos iar cu trupul El suferă torturile[124].

Prin întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu îşi impropriază *cele omeneşti* şi le face *ale Sale*. El împărtăşeşte trupului Său pe cele ale dumnezeirii Sale. Această î*mpărtăşire* a firii umane de cele ale dumnezeirii Sale e denumită de autorul nostru drept: *comunicare a însuşirilor*[125].

Această *comunicare a însuşirilor* în Hristos e *posibilă*, continuă el, datorită *întrepătrunderii reciproce* a firilor şi *a unirii lor la nivel ipostatic*.

Hristos le-a lucrat şi pe cele dumnezeieşti cât şi pe cele omeneşti „în fiecare din cele *două forme* [adică divină şi umană], cu tovărăşia [concursul] celeilalte”[126].

Acţiunile lui Hristos sunt *divino-umane* şi de aceea putem spune, fără să greşim, că *Domnul slavei S-a răstignit* (I Cor. 2, 8), deşi *Hristos nu a pătimit după firea Sa divină*. Ale

---

[119] Ibidem.
[120] Ibidem.
[121] Ibidem.
[122] Ibidem.
[123] Ibidem.
[124] Idem, p. 101.
[125] Ibidem.
[126] Ibidem.

Sale sunt şi *minunile* şi *suferinţele*, patimile Sale, deşi cu dumnezeirea *făcea minuni* iar cu trupul *suferea torturile*[127].

De aceea, ortodocşii trebuie să aibă bine înrădăcinat în conştiinţa lor adevărul, cum că se păstrează veşnic *unitatea* persoanei lui Hristos şi concomitent cu ea şi *deosebirea substanţială a firilor* care o compun[128].

Capitolul al 4-lea adânceşte realitatea *comunicării însuşirilor* în persoana lui Hristos[129].

Şi pentru a face acest demers teologic, Sfântul Ioan începe prin a repeta faptul capital, cum că altceva e *fiinţa* şi altceva *persoana*[130].

Dumnezeire şi *umanitate* sunt indicaţii *ale firilor*, pe când *persoana* arată *o individualitate*[131].

Atunci când vorbim despre Domnul Hristos şi ne referim la firiile care compun persoana Sa, spunem *dumnezeire* şi *umanitate*. Dar când ne referim la *persoana Sa* atunci vorbim despre *Hristos*, Dumnezeu şi om în acelaşi timp, vorbim despre *Fiul lui Dumnezeu întrupat*[132].

Referindu-ne la *dumnezeirea Sa*, noi nu spunem despre aceasta cum că ar fi *creată* sau *pasibilă*. Iar dacă ne referim la *trupul Său* nu îl numim pe acesta ca fiind *necreat*, pentru că el e *creat*.

Dar dacă ne referim la persoana lui Hristos, „fie că o numim *după cele două firi*, fie că o numim *după una din părţi*, îi atribuim *însuşirile celor două firi*"[133].

Şi aceasta, pentru că numele de *Hristos* indică *ambele firi*, pe *Dumnezeu* şi *om*, pe *cel necreat* şi pe *cel creat*, pe *cel impasibil* şi pe *cel pasibil*.

Şi dacă e numit după *una din firi*, primeşte şi însuşirile *celeilalte firi* cu care este *unit*[134].

Capitolul al 5-lea face referire la *numărul firilor*. În Hristos cele două firi sunt *unite*, dar unirea lor nu înseamnă *amestecare*[135]. Ele *se întrepătrund reciproc*, *perihoretic* în Hristos, dar nu *se prefac* şi nici nu *se schimbă* una în cealaltă[136].

---

[127] Ibidem.
[128] Ibidem.
[129] Idem, p. 101-103.
[130] Idem, p. 101.
[131] Idem, p. 101-102.
[132] Idem, p. 102.
[133] Ibidem.
[134] Ibidem.
[135] Idem, p. 103.
[136] Ibidem.

Sfântul Ioan subliniază că „fiecare fire îşi păstrează neschimbată *însuşirea ei naturală*”[137] şi din acest motiv ele sunt *numărabile*. Însă faptul că sunt *două firi* în Hristos nu produce şi *despărţirea* lor la nivel ipostatic, pentru că „Unul este Hristos, desăvârşit în Dumnezeiere şi omenire”[138].

Referindu-se la *număr*, autorul nostru cel prea dumnezeiesc ne învaţă că numărul indică *o realitate* şi nu *o instaurează*[139].

Şi discutând *ideea de număr* în cadrul Prea Sfintei Treimi, el o conexează cu discutarea despre număr la nivelul persoanei lui Hristos Dumnezeu.

Dacă în Treime nu poţi să spui că cele trei persoane ale dumnezeirii sunt *o singură persoană* pentru că distrugi prin această afirmaţie *concreteţea personală* a fiecăreia în parte, tot la fel în hristologie, nu poţi să spui că *cele două firi* din Hristos, unite la nivel ipostatic, sunt *o singură fire*, pentru că desfiinţăm prin această afirmaţie *deosebirea* lor şi *le amestecăm într-un mod nelegiuit*[140].

Capitolul al 6-lea începe cu distincţia dintre *fiinţă* şi *ipostas*.

Fiinţa reprezintă *comunul*, pe când *ipostasul* reprezintă *particularul*[141]. Ipostasurile au în comun *fiinţa*, dar ele se doesebesc după *numărul lor*[142]. Fiinţa însă nu poate exista *de sine*, ci numai *într-un ipostas*[143].

Ipostasul e cel care *afirmă* faptul că *deţine fiinţa*. De aceea *realitatea unui ipostas* e aceea, că „fiinţa este desăvârşită în fiecare din ipostasele de aceeaşi specie”[144].

Fiecare om are *în întregime* firea umană de la naştere şi de aceea nu trebuie să *împrumute* de la un altul ceva anume, pentru ca să-şi *completeze* starea sa de *umanitate*.

Persoanele umane se nasc în mod individual cu *deplina stare de umanitate personală*.

Noi nu ne deosebim între noi la nivelul *fiinţei noastre*, spune Sfântul Ioan, ci numai la nivelul *însuşirilor caracteristice* sau *personale*[145].

---

137 Ibidem.
138 Ibidem.
139 Idem, p. 103-104.
140 Idem, p. 104.
141 Ibidem.
142 Ibidem.
143 Ibidem.
144 Ibidem.
145 Ibidem.

Caracteriologia e *un atribut al persoanei* şi nu *al firii umane*[146]. Fiecare persoană umană se defineşte prin aceea că e *o fiinţă umană* cu anumite *caracterisitici proprii*, distincte[147].

Sfântul Ioan preia din filosofia aristotelică ideea de *accidenţi* şi îi interpretează în sensul de *însuşiri personale*, care *ne disting* pe unii de alţii.

El spune că *ipostasul* deţine în acelaşi timp *comunul*, *particularul* şi *existenţa în sine*, adică *modul concret de vieţuire*[148]. *Fiinţa* există *numai în ipostasuri* şi dacă pătimeşte *o persoană* atunci *întreaga fiinţă pătimeşte*, fără însă *să sufere toate persoanele umane*[149].

Toată discuţia de până acum a fost *o introducere terminologică* absolut necesară la conţinutul capitolului în curs.

Am înţeles că *persoana* conţine *fiinţa*, că ipostasurile *suferă* şi că suferinţa cuiva nu *antrenează suferinţa*, în mod neapărat, şi în celelalte persoane umane.

Şi pentru a aborda persoana Mântuitorului Hristos, Sfântul Ioan începe tot cu Preasfânta Treime.

În fiecare *persoană divină* e *întreaga fiinţa* a Dumnezeirii. Acest lucru se traduce prin aceea că *fiecare persoană divină* este *Dumnezeu în mod desăvârşit*[150].

În contextul Întrupării Domnului mărturisim faptul, că în cazul unicului Dumnezeu Cuvântul al Prea Sfintei Treimi, întreaga şi desăvârşita *fire a dumnezeirii* S-a unit în ipostasul Său cu *întreaga fire umană* şi nu cu *o parte anume* din ea[151].

Pentru a consolida această poziţie, autorul nostru citează Col. II, 9: „Îl El locuieşte *în chip trupesc* toată *plinătatea Dumnezeirii*”[152]. *Plinătatea Dumnezeirii*, comentează aici Sfântul Ioan, locuieşte *în trupul lui Hristos*.

A doua citare este de la Dumnezeiescul Dionisie Areopagitul – numit de Sfântul Ioan: „purtător de Dumnezeu” şi „cel *prea bine cunoscător* al celor dumnezeieşti” – care spune că „Dumnezeirea a comunicat cu noi *în întregime* în una din ipostasele ei”[153]/din persoanele ei.

---

[146] Ibidem.
[147] Ibidem.
[148] Ibidem.
[149] Ibidem.
[150] Idem, p. 104-105.
[151] Idem, p. 105.
[152] Ibidem.
[153] Ibidem, *cf. Despre numele dumnezeieşti*, PG 3, col 592A, apud. Idem, p. 105, n. 2.

Întruparea Domnului aşadar nu a constat în *unire*a celor *trei persoane divine* cu *toate persoanele umane*, ci numai în persona lui Hristos *întreaga fire divină* s-a unit cu *firea umană întreagă*[154].

La întruparea Cuvântului, Tatăl şi Duhul Sfânt au contribuit *prin bunăvoinţă* şi *voinţă*[155].

Fiul lui Dumnezeu întrupat a luat în întregime tot ce reprezintă *un om*, adică *trup*, *suflet gânditor şi raţional* şi *toate însuşirile trupului şi ale sufletului uman*[156].

Şi Sfântul Ioan se bucură să sublinieze că Hristos *a luat în întregime*, în mod complet tot ce este *omul* şi *s-a unit intim* cu omul, cu omul în întregimea lui, în completitudinea lui, pentru ca să ne dăruiască mântuirea *în integralitatea constituţiei noastre psiho-fizice*[157].

El şi-a însuşit tot ce trebuia *vindecat*[158] şi de aceea nimic din om nu a rămas *neluat* de Hristos în ipostatul Său preexistent.

Sfântul Ioan ne introduce *în interiorul* persoanei divino-umane a lui Hristos prin precizările următoarele: „Cuvântul lui Dumnezeu *s-a unit* cu trupul prin intermediul minţii, care stă la mijloc între *curăţenia lui Dumnezeu* şi *grosolonia trupului*.

Căci mintea este *puterea conducătoare* a sufletului şi a trupului. Mintea este partea *cea mai curată* a sufletului, iar Dumnezeu este *superior* minţii.

Şi când cel superior *îngăduie*, mintea lui Hristos îşi arată propria sa *conducere*.

Cu toate acestea este *supusă*, urmează celui superior şi lucrează pe acelea pe care *voinţa dumnezeiască le vrea*"[159].

Din acest pasaj se observă *importanţa minţii umane* a lui Hristos ca punct *nodal* la nivel ipostatic între *dumnezeirea* şi *umanitatea* Sa.

Deşi Sfântul Ioan distinge între *suflet* şi *spirit* în II, 12[160], aici el vorbeşte despre *minte* fără nicio distincţie.

Curăţia lui Dumnezeu, sfinţenia Sa e pusă *în antiteză* cu grosolănia trupului, cu rudimentaritatea sa.

---

[154] Idem, p. 105.

[155] Ibidem. În cap. al XI-lea, Sfântul Ioan se referă din nou la acest amănunt, spunând: „Tatăl şi Duhul Sfânt sub niciun motiv *nu au participat* la Întruparea Cuvântului decât numai prin *minuni*, *bunăvoinţă* şi *voire*", *cf.* Idem, p. 114.

[156] Ibidem.

[157] Ibidem.

[158] Ibidem.

[159] Ibidem.

[160] *Cf.* Idem, p. 71.

Iar mintea e *conducătoarea* sufletului şi a trupului, văzută ca *putere interioară conducătoare* a compusului uman.

Dacă în pasajul amintit de la II, 12, spiritul uman era prezentat nu ca ceva *detaşat* de sufletul uman ci drept „partea cea mai curată”[161] a sufletului uman, aici, fără a nega această realitate, vede în minte partea *cea mai curată* a sufletului uman al lui Hristos, care e condus de dumnezeirea Sa.

Mintea lui Hristos îşi arată *puterea de conducere* când e *activată* de persoana lui Hristos. Mintea umană a Domnului nu este *independentă* de gândirea şi lucrarea firii divine a lui Hristos, ci îi urmează dumnezeirii Sale şi lucrează cele pe care le vrea *voia dumnezeiască*.

Mintea umană a lui Hristos, continuă Sfântul Ioan, a devenit *lăcaş* al Dumnezeirii unită cu ea la nivel ipostatic şi la fel şi trupul Său uman[162].

După această afirmaţie urmează o alta, care indică anumiţi eretici, care susţineau că mintea umană a lui Hristos „nu *locuieşte* împreună cu Dumnezeirea” Sa[163]. Autorul nostru nu ne dă însă *numele* acestor eretici.

În cazul învierii lui Hristos din morţi, a înălţării şi a şederii Sale de-a dreapta Tatălui nu *toate* persoanele umane au înviat şi s-au aşezat de-a dreapta Tatălui, ci numai *firea noastră întreagă care este în Hristos*[164].

De aceea locul de la Efes. II, 6 („Şi împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru ceruri, în Hristos Iisus”, *cf.* ed. BOR 1988) trebuie înţeles *în acest sens*[165].

Unirea ipostatică din Hristos, continuă Preadumnezeiescul nostru Teolog, s-a făcut din *fiinţe comune*, pentru că *fiinţa* e *comună ipostasurilor* care o deţin[166].

Sfântul Ioan urmează învăţăturii Sfântului Atanasie cel Mare şi a Sfântului Chiril al Alexandriei, spunând că *firea Cuvântului S-a întrupat*, în sensul că *Dumnezeirea s-a unit cu trupul la nivelul persoanei lui Hristos*[167].

Însă nu spunem că dumnezeirea Sa *a pătimit* pe cruce, ci afirmaţia ortodoxă este aceea, că în Hristos *a pătimit firea Sa umană*, neînţelegând prin aceasta că *au pătimit toate*

---

[161] Ibidem.
[162] Idem, p. 105.
[163] Ibidem.
[164] Idem, p. 105-106.
[165] Idem, p. 106.
[166] Ibidem.
[167] Ibidem.

persoanele umane ci aceea, că *Hristos a suferit în umanitatea Sa deplin asumată*[168].

Sfântul Ioan înţelege ortodox afirmaţia mult disputată a Sfântului Chiril al Alexandriei, precizând că prin „firea Cuvântului", trebuie să-L înţelegem pe *Dumnezeu Cuvântul*, pentru că El posedă atât *comunul* fiinţei dumnezeişti, cât şi *particularul* persoanei dumnezeieşti[169].

Capitolul al 7-lea pune în prim-plan adevărul că persoana lui Dumnezeu Cuvântul este preexistentă, veşnică, simplă, necompusă, necreată, necorporală, impalpabilă, necircumscrisă, având *toate* câte le are Tatăl şi Duhul, pentru că sunt deofiinţă cu Ei[170].

Întruparea Cuvântului însă nu a produs *o sciziune* la nivelul fiinţei divine sau *o despărţire* a Fiului de Tatăl, ci „fără să se despartă de sânurile părinteşti, a locuit, cum numai El ştie, în pântecele Sfintei Fecioare, în chip necircumscris, fără de sămânţă şi într-un mod incomprehensibil şi Şi-a luat în însăşi ipostasa [persoana] Lui cea mai dinainte de veci corp din Sfânta Fecioară"[171].

Firea umană a fost *inclusă/încorporată* în persoana preexistentă a Cuvântului. Modul *sălăşluirii* şi *al locuirii* lui Dumnezeu Cuvântul este de neînţeles pentru noi, însă dumnezeirea Sa nu a fost *mărginită* de trup şi nu i *s-a obturat* lucrarea din cauza dimensiunilor umane ale trupului Său.

Întruparea Cuvântului nu *atentează* la relaţia veşnică a Fiului cu Tatăl şi cu Duhul şi la *comuniunea de fiinţa* a Celor trei persoane divine dar, în acelaşi timp, ea înseamnă *improprierea/asumarea firii umane*, din trupul Prea Sfintei Fecioare Maria, de către *persoana preexistentă* a lui Dumnezeu Cuvântul.

Sfântul Ioan tuşează şi mai mult această realitate:

„Cuvântul lui Dumnezeu era *în toate* şi *mai presus de toate*, chiar când era în pântecele Sfintei Născătoare de Dumnezeu. În ea era prin *energia* întrupării.

Aşadar S-a întrupat, luând din ea pârga frământăturii noastre, trup însufleţit cu suflet raţional şi cugetător.

Pentru aceea însăşi *ipostasa [persoana]* Cuvântului lui Dumnezeu s-a făcut *ipostasa [persoana]* trupului, iar *ipostasa* Cuvântului, care era mai înainte *simplă*, a devenit *compusă*.

---

[168] Ibidem.
[169] Ibidem.
[170] Idem, p. 106-107.
[171] Idem, p. 107.

Compusă din *două firi desăvârşite*, din *Dumnezeire* şi *omenire*”[172].

Din Născătoarea de Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu a luat *trup fără pată*, a luat *cea mai înaltă frumuseţe* a firii noastre. Asta se desemnează prin „pârga frământăturii noastre”.

Unirea ipostatică nu înseamnă, după cum se poate vedea, *combinarea* firilor între ele, ci *însuşirea unei firi*, cea *umană*, de către *ipostasul preexistent* al Cuvântului.

Persoana lui Hristos devine *compusă* şi nu *firile* se *amestecă* între ele!

Persoana Lui cea *simplă*, aşa cum a spus Sfântul Ioan în începutul acestui capitol, a devenit, prin întrupare, *compusă*. Însă firirile sunt ambele *desăvârşite*.

Potrivit *însuşirilor personale*, Fiul întrupat se deosebeşte de Tatăl şi de Duhul, dar şi de Maica Sa şi de umanitatea întreagă, însă în acelaşi timp El este unit cu Tatăl şi cu Duhul, dar şi cu Mama Lui şi cu noi toţi[173].

Caracteristicile personale sunt cele care *Îl disting* iar deofiinţimea divină şi umană cele care *Îl unesc* cu Celelalte persoane divine şi cu noi.

Deofiinţimea divino-umană a lui Hristos este posibilă datorită faptului că El este, în mod simultan, şi *Dumnezeu* şi *om*[174].

Simultaneitatea dublei deofiinţimi a Fiului lui Dumnezeu întrupat e desemnată de Sfântul Ioan drept *cea mai specială însuşire* a *persoanei* lui Hristos[175].

Hristos este unicul Fiu al lui Dumnezeu dar şi Fiul omului. El are două naşteri: una din Tatăl, mai înainte de veci, naştere mai presus de cauză, de raţiune, de timp şi de fire şi una în timp, pentru mântuirea noastră.

Întruparea, subliniază autorul nostru, S-a făcut *pentru noi*, dar El S-a făcut asemenea nouă într-un mod *mai presus* de noi[176].

Naşterea Sa nu a fost *din sământă bărbătească*, ci *din Duhul Sfânt* şi *din Sfânta Fecioară Maria* mai presus de legea naşterii comune a oamenilor[177].

---

[172] Ibidem.
[173] Ibidem.
[174] Ibidem.
[175] Ibidem.
[176] Ibidem.
[177] Ibidem.

Când vorbim despre *Hristos* vorbim despre una şi aceeaşi *persoană*, care este *Dumnezeu desăvârşit* şi *om desăvârşit*[178].

Comentând expresia „Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit”, Sfântul Ioan spune că prin această afirmaţie vrea să evidenţieze faptul, că vorbim despre *două firi depline* şi *desăvârşite* în Hristos[179].

O altă expresie, aceea „în totul [întru totul] Dumnezeu şi în totul [întru totul] om” exprimă, după Sfinţia sa, *unitatea* şi *indivizibilitatea persoanei* lui Hristos[180].

Sfântul Ioan Damaschin nu *schematizează* învăţătura de credinţă în mod ermetic, ci el e interesat să nu lase nicio urmă de *ambiguitate* în expunerea sa teologică.

Naraţiunea sa învaţă despre *cele sfinte*. Ea precizează *adevărul*.

Tocmai de aceea, urmărind să expună *adevărul credinţei ortodoxe*, Prea Cuvioşia sa reia idei, infomaţii teologice, pentru ca cititorul să fie *încredinţat* despre *poziţia sa* vizavi de o anumită *problemă teologică*.

Spre sfârşitul acestui capitol, Sfântul Ioan se reîntoarce la formula hristologică mult dezbătută de Sfântul Chiril al Alexandriei şi mai precizează încă o dată modul în care ea *a fost* şi *trebuie să fie înţeleasă*.

Când mărturisim, spune el, *o singură fire întrupată* a lui Dumnezeu Cuvântul, prin participiul „întrupată” indicăm *fiinţa trupului*[181].

Cuvântul a devenit *trup*. Însă prin această mare acţiune iconomică incomprehensibilă a întrupării Sale, El nu şi-a pierdut nicidecum *dumnezeirea Sa* („imaterialitatea” ei, este în trad. rom. cit.), căci în întregime *S-a întrupat* şi *în întregime este necircumscris*[182].

Mărginirea trupului lui Hristos nu exclude *nemărginirea* dumnezeirii Sale. Trupul e *limitat* iar dumnezeirea Sa e *nelimitată* şi trupul Său nu se *compară* cu dumnezeirea Lui *necircumscrisă*[183].

Referindu-se la modul *existenţei perihoretice* al firilor în Hristos, Sfântul Ioan precizează adevărata înţelegere a

---

[178] Ibidem.
[179] Idem, p. 107-108.
[180] Idem, p. 108.
[181] Ibidem.
[182] Ibidem.
[183] Ibidem.

întrepătrunderii reciproce a firilor în Hristos sau *a perihorezei*.

El spune, că atunci când în Teologie se afirmă perihoreza la nivelul *persoanei lui Hristos*, întrepătrunderea nu provine din partea *firii umane* a lui Hristos, ci din partea *firii Sale divine*.

Firea Sa divină e cea care *străbate prin toate* (Ier. 23, 24)[184], după cum doreşte dar prin ea nu poate pătrunde nimic.

Firea divină *comunică* trupului măririle, însuşirile ei, însă rămâne *impasibilă* la pătimirile trupului lui Hristos.

Pentru a exemplifica în mod analogic acest fapt, Sfântul Ioan arată că soarele *ne luminează* cu razele sale, dar *nu participă* la cele ale noastre[185].

Capitolul al 8-lea se referă tot la cele două firi ale Domnului. Punându-se în discuţie *numărarea* firilor Domnului, Dumnezeiescul Ioan precizează, că *numărul la nivel uman* se referă la *persoane* şi nu la *fiinţă*[186].

Cele două firi ale Domnului sunt unite *fără amestecare* la nivel ipostatic, însă ele „*se împart* fără *să se despartă* prin *definiţia* şi prin *modul deosebirii*"[187].

Pentru că sunt *unite* la nivel ipostatic ele *nu se numără*, căci nu putem spune că „firile lui Hristos sunt *două* după *ipostasă*"[188], după persoană.

Dar pentru că *se împart* fără *să se despartă*, ele se pot *număra*, „căci firile lui Hristos sunt *două* prin *definiţia* şi prin *modul deosebirii*"[189].

Unirea ipostatică, ce presupune *perihoreza* celor două firi, face ca cele două firi să fie *unite* dar fără *amestecare* între ele, având fiecare fire *proprietăţile sale naturale*.

Concluzia discuţiei este că firile în Hristos se pot *număra* numai din *cauza modului deosebirii lor* dar nu şi al *unităţii lor neconfundate* de la nivel ipostatic[190].

Referindu-se la *închinarea* pe care noi o aducem lui Hristos, la adorarea Sa, autorul nostru afirmă că *ne închinăm lui Hristos unul*, Dumnezeu şi om în acelaşi timp,

---

[184] *Cf.* ed. BOR 1988: „Poate oare omul *să se ascundă* în loc tainic, unde să nu-L văd Eu, zice Domnul? Au *nu umplu* Eu cerul şi pământul, zice Domnul?".

[185] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 108.

[186] Idem, p. 109.

[187] Ibidem.

[188] Ibidem.

[189] Ibidem.

[190] Ibidem.

închinăciunea noastră înglobând şi închinarea în faţa *umanităţii Sale*.

Trupul lui Hristos este adorat în *unica persoană* a lui Dumnezeu Cuvântului întrupat, Care S-a făcut persoană şi a trupului Său luat din Prea Curata Fecioară[191].

Închinarea în faţa trupului lui Hristos nu e o închinare *în faţa făpturii*, „căci nu ne închinăm *trupului Lui* ca unui simplu trup, ci ca *unuia unit cu dumnezeirea*"[192] Sa şi pentru că *ambele firi* din Hristos, divină şi umană, sunt *persoana lui Dumnezeu Cuvântul întrupat*.

Însă, precizează Sfinţia sa, întruparea Cuvântului nu *introduce* o altă persoană în Treime, ci există o singură persoană a lui Dumnezeu Cuvântul, Care şi-a însuşit şi trupul uman, Sfânta Treime rămânând astfel tot *Treime* şi după întruparea lui Dumnezeu Cuvântul[193].

Capitolul al 9-lea are ca miză două distincţii şi anume: nu există *fiinţă neipostatică* sau *nepersonală* dar e posibil ca firile *să se împreune*, să se unească într-un *singur ipostas* sau într-o *singură persoană*[194].

Distincţiile enunţate anterior sunt *fundamentale* pentru capitolul hristologic de care ne ocupăm, deoarece prin acestea discuţia despre întruparea Cuvântului poate fi înţeleasă în *adevărata ei realitate*.

Pentru că două firi se pot *uni* în cadrul unui singur ipostas, atunci, spune Sfântul Ioan, persoana Cuvântului este *persoana celor două firi* pentru totdeauna în chip neîmpărţit şi nedespărţit[195].

Trupul lui Dumnezeu Cuvântul însă nu are *o persoană proprie*, alta decât pe cea *a Cuvântului*, ci *există în persoana Cuvântului*.

Astfel, umanitatea Sa nu e nici *neipostatică* sau *nepersonală* pentru că trupul şi sufletul Său uman sunt *înglobate* în persoana lui Dumnezeu Cuvântul iar întruparea Cuvântului nu produce *o altă persoană*, ci Sfânta Treime rămâne intactă în ceea ce priveşte *numărul persoanelor* în care există, în mod deplin, dumnezeirea una[196].

Capitolul al 10-lea este un capitol polemic, care redefineşte înţelesul *trinitar* şi nu *hristologic* al Trisaghionului.

---

[191] Ibidem.
[192] Ibidem.
[193] Ibidem.
[194] Idem, p. 110.
[195] Ibidem.
[196] Ibidem.

Patriarhul monofizit al Antiohiei, Petru Gnafevs (m. 488), introdusese înainte de „miluieşte-ne pe noi” aserţiunea: „Care ai fost răstignit pentru noi”, înţelegând „Sfinte Dumnezeule” ca un imn adresat Mântuitorului Hristos.

Sfântul Ioan, Dumnezeiescul nostru Teolog însă, spune că adaosul e *o hulă*, pentru că introduce o *a patra persoană* în Treime, *separă* pe Fiul de Hristos şi deduce că Sfânta Treime *a pătimit în întregime* pe cruce[197].

Sfântul Ioan raportează fiecare numire a Trisaghionului câte unei persoane dumnezeişti, precizând de fiecare dată că *numirile* sau *atributele dumnezeieşti* sunt *comune* persoanelor treimice[198].

Raportarea Trisaghionului la Sfânta Treime au făcut-o şi Sfântul Atanasie cel Mare[199], Sfântul Vasile cel Mare[200], Sfântul Grigorie Teologul[201] şi „tot corul purtătorilor de Dumnezeu Părinţi”, afirmă Sfântul Ioan Damaschin[202].

Capitolul al 11-lea debutează cu ideea, că firea se poate înţelege *în mod abstract*, ca existând *în ipostas* sau *persoană* sau *în mod comun*, ca existând în toate ipostasurile unei specii[203].

Dumnezeu Cuvântul însă nu a luat *o fire umană înţeleasă în mod abstract* (ar fi fost *dochetism*) şi nici pe cea considerată *în mod comun* sau *în specie* (ar fi fost *panteism*), ci El Şi-a însuşit „pe cea *considerată în individ*”[204].

Dar firea umană din Hristos nu *preexistase ca individ* înainte de întruparea Cuvântului, ci persoana lui Dumnezeu Cuvântul S-a făcut prin întrupare şi *persoana trupului Său*[205].

Prin întrupare nu *se schimbă* Dumnezeu Cuvântul şi dacă Cuvântul Se face trup nu *se modifică* nici trupul.

După aceste precizări, autorul nostru cel preaînţelept, distinge între *unire* şi *întrupare*.

Unirea, spune Sfinţia sa, indică *o legătură* dar fără a se specifica *cu cine* se face această legătură.

---

[197] Idem, p. 110-111.
[198] Idem, p. 111.
[199] *Epistolă despre sinoadele ţinute în Italia la Rimini şi în Seleucia Italiei*, PG XXVI, col. 760 B, *cf.* Ibidem.
[200] *Cuvântul al IV-lea contra lui Eunomiu despre Sfântul Duh*, PG XXIX, col. 661 A; *Epistola CCXXV*I, PG XXXII, col. 848 C, *cf.* Ibidem.
[201] *Cuvântul XXXVI. La Teofanie, adică la Naşterea Mântuitorului*, PG XXXVI, col. 320 BC, *cf.* Ibidem.
[202] Ibidem.
[203] Idem, p. 112.
[204] Ibidem.
[205] Idem, p. 113.

Întruparea însă este sinonimă cu *înomenirea* şi indică *unirea cu trupul* a lui *Dumnezeu Cuvântul*.

Reluând expresia chiriliană: „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul”, Sfântul Ioan indică un text al Sfântului Chiril, în care arată că acesta a vorbit despre „firea Cuvântului” în loc de „fire” pur şi simplu.

El crede că putea să spună adevărul şi fără participiul „întrupată”, pentru că „nu greşim dacă spunem în chip absolut *o singură ipostasă [persoană]* a lui Dumnezeu Cuvântul”[206].

Sfântul Ioan se sprijină pe autoritatea lui Leonţiu de Bizanţ, despre care afirmă că *a înţeles expresia chiriliană* raportând-o la *fire* şi nu la *persoană*[207].

Un alt text al Sfântului Chiril, citat de Sfântul Ioan Damaschin, ne reliefează că el înţelegea prin *firea Cuvântului* şi *persoana* Cuvântului[208].

De aici, Sfântul Ioan trage concluzia, că „firea Cuvântului nu indică nici numai *ipostasa [persoana]* şi nici *comunul ipostaselor*, ci *firea comună* considerată *integral* în ipostasa Cuvântului”[209].

După această referire, Sfântul Ioan arată care sunt *expresiile ortodoxe* şi care sunt cele *străine* de credinţa noastră.

E ortodox să spunem că Hristos *a suferit în trup*, dar nu şi că *firea Cuvântului a suferit în trup*. În expresia „firea Cuvântului”, nu se indică *persoana* Sa[210].

E ortodox să spunem că *Dumnezeu Cuvântul S-a făcut om*, dar nu şi că *Dumnezeirea s-a făcut om*. Am fost învăţaţi însă, spune Sfântul Ioan, „că Dumnezeirea *s-a unit* cu omenirea în una din ipostasele ei”[211].

E ortodox ca să numim *Dumnezeu* fiecare *persoană divină*, dar nu putem indica prin numele de „Dumnezeire” vreo *persoană dumnezeiască*, pentru că *dumnezeirea* indică *firea divină comună* celor trei persoane dumnezeieşti[212].

Capitolul al 12-lea este *un capitol mariologic*, care desemnează cutuma ortodoxă, cum că Prea Curata Stăpână este înţeleasă nu *separat* de Hristos, Fiul lui Dumnezeu

---

[206] Ibidem.
[207] Ibidem.
[208] *Către cei care îndrăznesc să apere învăţătura lui Nestorie spunând că e justă. Contra lui Teodoret*, PG LXXVI, col. 401 A, *cf.* Idem, p. 114.
[209] Ibidem.
[210] Ibidem.
[211] Ibidem.
[212] Ibidem.

întrupat, Care S-a născut din dânsa după trup, ci *numai în context hristologic*.

Sfântul Ioan începe capitolul al 12-lea din cartea a III-a prin faptul de a mărturisi pe Sfânta Fecioară Maria „în sens *propriu* şi *real*” ca fiind *Născătoare de Dumnezeu*[213].

Pentru că Cel ce S-a născut din ea este Dumnezeu adevărat, atunci şi Prea Curata Fecioară Maria e cu adevărat *Născătoare de Dumnezeu*[214].

Statutul de *Născătoare de Dumnezeu* al Prea Curatei Stăpâne însă, nu indică nicidecum faptul că Dumnezeirea Cuvântului şi-a luat din ea *începutul existenţei*, ci indică realitatea, cum că Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu cel preexistent, născut mai înainte de toţi vecii din Tatăl şi deofiinţă cu Tatăl şi cu Duhul, pentru mântuirea noastră, „S-a sălăşluit în pântecele ei, S-a întrupat şi S-a născut din ea fără să se schimbe.

[Astfel], Sfânta Fecioară n-a născut *simplu om*, ci *un Dumnezeu adevărat*; şi nu *un Dumnezeu simplu*, ci *un Dumnezeu întrupat*.

Cuvântul nu Şi-a pogorât din cer *corpul*, care să fi trecut prin ea ca printr-un *tub*, ci a luat din ea un trup *deofiinţă cu noi*, pe care l-a ipostaziat în El Însuşi”[215].

Cel care Şi-a format trupul din Fecioara a fost Însăşi Dumnezu Cuvântul; trup pe care şi L-a asumat pentru *mântuirea noastră*.

Amănuntul referitor la „tub/canal” şi cel referitor la „corpul venit din cer” sunt ereziile lui Apolinarie, pe care le va combate Sfântul Grigorie Teologul într-o scrisoare a sa.

Sfântul Ioan certifică *învierea noastră* prin Hristos citând I Cor. 15, 21.

Referitor la I Cor. 15, 47, el ne invită să înţelegem că Hristos nu Şi-a luat corpul *din cer*, ci Sfântul Pavel a vrut să spună prin expresia: „omul cel de-al doilea este *din cer*”, că Hristos nu e un *simplu om*, ci *Dumnezeu* și *om*.

Nici Gal. 4, 4 nu face din Prea Curata *un instrument inconştient* în mâna lui Dumnezeu Cuvântul, fiindcă s-a spus: „din femeie” (ἐκ γυναικός, în GNT, *cf*. BibleWorks 6) şi nu: „prin femeie”[216].

---

[213] Ibidem.
[214] Ibidem.
[215] Idem, p. 115.
[216] Ibidem.

Dumnezeu Cuvântul nu *a locuit* în trupul luat din Prea Curata ca *în Sfinţii Proroci*, adică într-un om născut mai înainte, ci El Însuşi „S-a făcut *om* în chip *substanţial* şi *real*”[217].

Sfântul Ioan accentuează titulatura reală a Sfintei Fecioare, aceea de „Născătoare de Dumnezeu”, pentru că în ea se cuprinde „*toată taina* Întrupării”[218].

Dacă ea nu este *Născătoare de Dumnezeu*, atunci Cel născut din ea nu este *Fiul lui Dumnezeu întrupat*.

Astfel, vorbind despre Hristos, ne referim la faptul că El este *o singură persoană* formată din *două firi*, dumnezeiească şi omenească şi are *două naşteri*, una din veci, din Tatăl şi una din Maica lui Dumnezeu, în timp, din Prea Curata Fecioară Maria[219].

Adevărata numire a Fecioarei Maria e aceea de *Născătoare de Dumnezeu*.

Mariologia certifică aşadar *hristologia*, îi dă *fundament real*, adică *divino-uman*.

Titulatura de „Născătoare de Hristos” e *o născocire* a „*spurcatului* şi *pângăritului* de Nestorie, cel cu *cuget iudeu*, *vasul necurăţiei*”[220].

Nestorie a atentat la *statutul persoanei* Maicii Domnului, „singura care, cu adevărat, este mai cinstită decât toată zidirea”[221].

„Hristos” e *o titulatură generică* pentru autorul nostru, pentru că *unşi* erau şi *regii* şi *arhiereii* Vechiului Testament şi orice *om purtător de Dumnezeu* se poate numi *uns* sau *hristos*. Dar Cel ce Se naşte din Fecioară nu e *un om purtător de Dumnezeu*, ci *Dumnezeu întrupat*[222].

Ajungând în acest punct al discursului său teologic, Sfântul Ioan atacă o altă *realitate fundamentală* a hristologiei şi anume *îndumnezeirea trupului* Mântuitorului Hristos.

Hristos Se naşte „Dumnezeu, împreună cu *natura* pe care a luat-o [adică *firea umană*] şi care a fost *îndumnezeită* de El în acelaşi timp în care a fost adusă la existenţă, în aşa fel încât cele trei: *luarea naturii noastre*, *existenţa* şi *îndumnezeirea* ei de Cuvântul s-au întâmplat *simultan*”[223].

---

[217] Ibidem.
[218] Ibidem.
[219] Idem, p. 116.
[220] Ibidem.
[221] Ibidem.
[222] Ibidem.
[223] Ibidem.

Procesul *îndumnezeirii* firii umane din Hristos începe în *prima clipă* a întrupării Sale.

Sfântul Ioan precizează că are loc *îndumnezeirea* trupului Său însă nu *aprofundează* această idee.

Fecioara Maria este *Născătoare de Dumnezeu* potrivit acestei ultime precizări, „nu numai din pricina *firii* Cuvântului, ci şi din pricina *îndumnezeirii firii omeneşti*”[224].

Şi după cum mai precizase anterior, Sfântul Ioan indică *o simultaneitate a zămislirii* şi *a existenţei trupului* în persoana lui Dumnezeu Cuvântul[225].

Din prima clipă a existenţei Sale pământeşti, Iisus Hristos, Domnul nostru, „a existat în *amândouă chipurile*, pentru că de la începutul zămislirii a avut *existenţa* în Însuşi Cuvântul”[226].

Capitolul al 13-lea este unul rezumativ. Aici se precizează *deofiinţimea* divino-umană a Fiului cu Tatăl şi cu Duhul după dumnezeirea Sa şi cu Prea Curata şi cu noi toţi după umanitatea Sa şi faptul că El are *două voinţe naturale*, *două activităţi naturale*, *doi liberi arbitrii naturali* şi *înţelepciune şi cunoştinţă atât dumnezeiască* cât şi *omenească*.

El *voieşte* şi *lucrează liber* ca *Dumnezeu*, dar şi ca *om*.

El face *minuni*, dar *pătimeşte* şi pentru păcatele noastre[227].

Capitolul al 14-lea derulează o discuţie amănunţită, *extensivă* despre *voinţele* şi *libertăţile voinţelor* Domnului Hristos.

Hristos având *două firi*, referindu-ne la cele care sunt *în El* afirmăm că are *două voinţe* şi *două activităţi naturale*.

Însă dacă ne referim la *persoana Sa*, afirmăm că „unul şi acelaşi [este] *Cel care voieşte* şi *Cel care lucrează în chip natural* potrivit celor *două firi*, din care, în care şi care este Hristos, Dumnezeul nostru”[228].

Hristos Dumnezeu „nu voieşte şi nu lucrează în chip *despărţit*”, *diferenţiat* prin firile Sale, ci „*unit*, căci voieşte şi lucrează *în fiecare două [firi]*...cu *participarea* celeilalte”[229].

Avem iarăşi subliniată *concomitenţa lucrării* celor două firi din Hristos, *sinergia lucrării* celor două firi din persoana Sa.

---

[224] Ibidem.
[225] Ibidem.
[226] Ibidem.
[227] Idem, p. 117.
[228] Ibidem.
[229] Ibidem.

El lucrează *prin amândouă firile*, potrivit capacităţii fiecăreia dintre ele şi activitatea divină nu *se disjunge* de activitatea umană din persoana Sa.

Prin amândouă firile, Hristos „*voia* şi *lucra* mântuirea noastră”[230].

Discuţia teologică referitoare la *activitatea* şi *lucrarea* fiecărei firi din Hristos, ne atenţionează foarte bine Sfântul Ioan, nu are ca obiect *o înţelegere nestoriană* a persoanei lui Hristos.

Nu se încearcă prin referirea la *firi* o *scindare* a celor două firi din Hristos. Ci discuţia aceasta vrea să fundamenteze adevărul, cum că cele două firi *s-au păstrat* în cadrul unirii lor în persoana lui Dumnezeu Cuvântul întrupat.

Însă trebuie să ne referim la cele două firi pentru a preciza faptul, că *voinţele* şi *activităţile* sunt *însuşiri fireşti* ale firilor şi nu *ipostatice*, adică *ale persoanei*[231].

Gafa de a considera *voinţa* şi *activitatea* ca fiind *proprii persoanelor* duce în cadrul triadologiei la enormitatea, cum că fiecare persoană divină are *voinţă* şi *activitate separată*[232].

De aceea a precizat autorul nostru, că *voinţa* şi *activitatea* sunt *ale firii* şi nu *ale persoanei*.

De aici, Sfântul Ioan continuă cu precizări foarte importante în cadrul hristologiei, distingând între *voinţa naturală* şi *voința gnomică/cugetătoare* din om.

Voinţa e *o însuşire firească* a omului, la fel ca şi vederea, auzul, respiraţia etc. Toate însuşirile fireşti sunt *general umane*.

Dacă *a vrea* e ceva *firesc*, adică *ţine de fire*, atunci *a vrea într-un anume fel*, potrivit unei *alegeri*, acest lucru ţine de *persoana noastră*.

La fel *a avea o activitate* e *un lucru al firii*, dar *a activa într-un anume fel* este un lucru *al persoanei*[233].

Aplicând această *distincţie* la *persoana* lui Hristos, ne poziţionăm pe adevărul, cum că El este „Cel care *voieşte [concomitent]* în chip dumnezeiesc şi omenesc”[234].

Ambele firi ale Sale sunt *voliţionale* şi *raţionale*. Ceea ce este *raţional* este şi *voliţional* şi *liber* în acelaşi timp.

Pentru că Hristos este *în două firi*, El are *două voinţe naturale* şi voia cu fiecare dintre ele *în mod concomitent*[235].

---

[230] Idem, p. 118.
[231] Ibidem.
[232] Ibidem.
[233] Ibidem.
[234] Ibidem.

Liberul arbitru, precizează autorul nostru, este *identic* cu *voinţa* şi „Cuvântul S-a făcut trup însufleţit, gânditor ...liber...şi voliţional”[236].

Voinţa e ceva *natural*, e *un dat al firii* în om. Dar pentru că omul e după chipul Dumnezeirii şi firea dumnezeiască este liberă şi voliţională, de aici deducem că Hristos *voia* şi ca *Dumnezeu* şi ca *om*[237].

Sfântul Ioan merge ferm pe ideea că *voinţa e a firii*, că aparţine ei *de la început*. Voinţa nu e un lucru *nefiresc* dar nici *ipostatic*[238].

Repetarea acestui adevăr de către autorul nostru ne arată faptul, că pentru Sfinţia sa *miza voinţei* ca *aspect al firii* era foarte importantă.

După mărturiile paternale referitoare la cele două firi din Hristos urmează cele scripturale: Mc. 7, 24, Mt. 27, 34, In. 19, 28-30, Filip. 2, 8[239].

Referindu-se la ultimul verset, el ne spune că *ascultarea* desemnează *o voinţă care se supune* şi nu *lipsa voinţei*[240].

Ultima referire a sa de aici, care ne interesează, e cea care discută *opinia* şi *preferinţa*.

Domnul nostru nu a avut *opinii* (pentru că *opiniile* înseamnă rezultatul *unei deliberări* şi *a unei decizii*) şi nici *preferinţe* (care presupun *disocierea* între *unul* şi *altul*).

El *ştia toate* şi de aceea „nu avea nevoie de *gândire*, de *cercetare*, de *deliberare* şi de *judecată*. El, în chip firesc, era *atras spre bine* şi *se îndepărta de rău*”[241].

Capitolul al 15-lea se pronunţă asupra activităţilor care *sunt* în Domnul nostru Iisus Hristos[242].

În Hristos există *o dublă activitate*, una *divino-umană*.

„*Activitatea* este *o mişcare*” şi *viaţa* este *prima activitate* dintre toate pe care *le avem*[243].

Activitatea desemnează faptul că *avem puterea de a o face* şi, în acelaşi timp, că aceasta e *o îndeplinire a puterii de a lucra*.

---

235 Ibidem.
236 Idem, p. 119.
237 Ibidem.
238 Ibidem.
239 Idem, p. 120.
240 Ibidem.
241 Idem, p. 122.
242 Idem, p. 123.
243 Ibidem.

Orice *gând* e *o activitate*. Exprimarea gândirii oral sau în scris sunt *activităţi*. Activitatea e *acţiune*, e derularea unei mişcări către o împlinire[244].

Referindu-se la Hristos, acesta afirmă că *puterea facerii de minuni* era *activitatea Dumnezeirii*, pe când *lucrul cu mâinile*, *vorbirea*, *dorinţa de a se vindeca cineva* erau *ale firii Sale umane*[245].

Astfel, pentru că Hristos are *două firi* trebuie să mărturisim că El are şi *două voinţe* corespunzătoare acestor două firi[246].

În Hristos, activitatea Lui dumneazeiască şi atotputernică *este a dumnezeirii* iar *a noastră* e *activitea omenităţii Sale*[247].

Hristos Şi-a impropriat firea *în întregime*, adică şi *mintea omenească*. El *a gândit* şi *a fost activ întotdeauna* şi *ca om*[248].

După cum se observă, Sfântul Ioan afirmă, în mod răspicat, *integralitatea* ambelor firi din Hristos. El nu a fost mai mult *Dumnezeu* şi mai puţin *om*, ci *Dumnezeu deplin* şi *om deplin*.

Dacă a precizat extrem de explicit că voinţa e *firească*, tot la fel de explicit este autorul nostru şi în a exprima *activitatea* ca *o mişcare a firii*[249]. Mişcarea e *firească*, deci e *bună*. Mişcarea nu e *malefică*.

Firea nu are în sine *imobilitate*. Ea nu e niciodată *total inactivă*. Şi *orice activitate* este *mişcarea unei puteri fireşti*[250].

Sfântul Ioan Damaschin defineşte aici extraordinar de bine *sinergia divino-umană* din persoana Mântuitorului Hristos.

El spune: „În timp ce trupul *pătimea*, Dumnezeirea era *unită* cu el, cu toate acestea rămânea *impasibilă* şi *săvârşea patimile cele mântuitoare*.

Şi în timp ce Dumnezeirea Cuvântului *lucra*, sfânta Lui minte era unită cu ea, gândind şi ştiind cele ce se săvârşeau”[251].

---

[244] Ibidem.
[245] Idem, p. 124. Şi aici se citează: Mt. 8, 3; Mc. 1, 41; Lc. 5, 13; Mt. 14, 19; Mc. 6, 41; Lc. 9, 16; In. 6, 11 etc.
[246] Ibidem.
[247] Idem, p. 126.
[248] Idem, p. 127.
[249] Ibidem. Aici se spune literal: „orice activitate...se defineşte ca *o mişcare substanţială* a unei *firi*”.
[250] Ibidem.
[251] Idem, p. 128.

Dumnezeirea Sa nu iese din *starea ei firească* şi la fel nici umanitatea Sa. Umanitatea Sa era *conştientă pe deplin* de orice act pe care îl făcea împreună cu dumnezeirea Sa.

Comunicarea însuşirilor între cele două firi este evidentă la Sfântul Ioan. De aceea, „Dumnezeirea *împărtăşeşte* corpului măririle sale proprii, dar ea *nu participă* la patimile trupului”[252]. Trupul primeşte *mărirea dumnezeiască*, pentru că „Dumnezeirea a lucrat *prin trup*”[253].

Sfântul Ioan denumeşte *trupul Domnului* drept „instrumentul” prin care a lucrat dumnezeirea Sa.

Însă ideea de instrument, de i*nstrumentalizare* nu trebuie gândită în sistem *mecanicist* sau *utilitar*, ci prin aceasta vrea să se transmită *realitatea acţiunii directe* a dumnezeirii Sale în trupul asumat.

El nu făcea în chip omenesc pe cele *omeneşti* pentru că nu era numai om şi nici numai cele *dumnezeişti*, pentru că nu era *doar Dumnezeu*[254].

Capitolul al 16-lea precizează două lucruri foarte importante: nu există *o specie* Hristos, *hristică* (pentru că *Hristos este unic*)[255] şi nu spunem că Hristos are *trei firi* şi *trei activităţi*, dacă discuţia antropologică are drept consecinţă faptul, că omul are *două firi* şi *două activităţi*[256].

Deşi omul e format din *trup* şi *sufle*t, adică din *două firi diferite*, când vorbim despre *firea umană* ne referim la *ce este omul în totalitatea sa* şi nu la *părţile sale componente*.

De aceea, când discutăm despre *persoana lui Hristos*, „nu avem în vedere *părţile părţilor* (spunând că e *trup*, *suflet* şi *dumnezeire*), ci pe cele ce sunt *imediat unite*, adică *dumnezeirea* şi *omenirea*”[257].

Capitolul al 17-lea revine la tema *îndumnezeirii trupului* Său. Îndumnezeirea trupului lui Hristos nu înseamnă că el *s-a modificat*, schimbat, prefăcut *în mod radical* sau *s-a amestecat* cu firea divină în sens monofizit.

Sprijinindu-se pe o afirmaţie a Sfântului Grigorie Teologul, autorul nostru afirmă că firea divină *a îndumnezeit* firea umană[258].

---

[252] Ibidem.
[253] Ibidem.
[254] Idem, p. 129. Pasajul in extenso îl găsim de multe ori citat în lucrările dogmatice contemporane.
[255] Idem, p. 131.
[256] Idem, p. 130.
[257] Idem, p. 132.
[258] Ibidem, *cf.* n. 3: *Cuvântul 38. La Teofanie, adică la Naşterea Mântuitorului*, PG 36, col. 325 BC.

Autorul nostru afirmă şi mai mult: „îndrăznesc să spun că a fost făcută *asemenea* lui Dumnezeu, căci Cel care *unge* S-a făcut *om*, iar cel care *a fost uns* S-a făcut *Dumnezeu*”[259].

Îndumnezeirea firii umane s-a făcut la nivelul *unirii ipostatice* şi datorită *întrepătrunderii firilor* în Hristos[260].

Echivalenţa umană pe care Sfântul Ioan o dă în acest caz este aceea *a înroşirii fierului în foc*: fierul *se înroşeşte* datorită focului dar nu *se transformă* în foc[261].

După cum, prin întrupare, Cuvântul nu „a ieşit din *graniţele* Dumnezeirii Sale şi nici din măririle Sale proprii, demne de Dumnezeu”, la fel nici trupul, „pentru că s-a îndumnezeit, nu şi-a schimbat *firea* lui sau *însuşirile* lui fireşti”[262].

Îndumnezeirea umanității Sale însă nu este *un concept gol*. Ea reprezintă *îmbogăţirea trupului* Domnului cu activităţile dumnezeieşti în virtutea *unirii ipostatice* cu Cuvântul[263].

În traducerea părintelui Dumitru Fecioru, termenul care desemnează această realitate e acela de „îmbogăţire”, de primire a unor calităţi dumnezeieşti şi cred că el exprimă foarte *explicit* realitatea îndumnezeirii.

Trupul Domnului era *muritor* prin el însuşi, însă *dătăror de viaţă* din cauza unirii, la nivel ipostatic, cu Cuvântul[264].

S-a îndumnezeit trupul Domnului dar şi voinţa Sa umană. Voinţa Sa umană nu s-a modificat nici ea *radical*, ci „a devenit voinţa Dumnezeului înomenit”, prin unirea ei cu voinţa Sa dumnezeiască atotputernică[265].

În finalul capitolului de faţă, autorul nostru aduce *îndumnezeirea trupului* şi *a voinţei umane* din Hristos drept cea mai bună *demonstraţie* a existenţei celor *două firi* şi a celor *două voinţe* din Hristos.

Ca şi în cazul fierului înroşit, îndumnezeirea ne demonstrează că avem *o singură persoană* a lui Hristos, dar *două firi* şi că una ţine locul *focului* şi alta *a fierului* din exemplul uman. Avem *o singură persoană* a lui Hristos, *două firi* şi *unirea lor personală*[266].

---

[259] Ibidem.
[260] Ibidem.
[261] Ibidem.
[262] Idem, p. 132-133.
[263] Ibidem.
[264] Idem, p. 133.
[265] Ibidem.
[266] Ibidem.

Capitolul al 18-lea este o altă *recapitulare* a celor spuse până acum, pentru că *prefaţează* discuţia despre *teandrie* din capitolul următor.

Divino-umanitatea lui Hristos şi dupla Sa deofiinţime sunt iarăşi precizate[267]. Hristos Şi-a *însuşit* mintea umană, *partea cea mai bună* din om şi *a vindecat* boala ei. Această notă este una evident *anti-apolinaristă*[268].

Dumnezeu S-a întrupat, Şi-a luat trup iar sufletul Său uman este *raţional* şi *cugetător* şi el conduce trupul, dar umanitatea Sa e condusă de dumnezeirea Cuvântului[269].

Voinţa Sa umană *urmează* şi *se supune* voinţei Sale divine. Voinţa Sa umană vrea *tot ceea ce vrea* voinţa Sa divină[270].

Superioritatea raţiunii, precizează el, este *voinţa liberă* sau *activitatea firească*. Sufletul Domnului a vrut *în chip liber*, „dar a voit în chip liber pe acelea pe care voinţa Lui dumnezeiască *a voit ca să le vrea*"[271].

De aceea, „cele două voinţe ale Domnului nu se deosebeau una de alta *în opinie* ci, mai degrabă, *în puterea firească*.

Căci voinţa Lui dumnzeiască era fără de început, atoatefăcătoare, era însoţită de putere şi era impasibilă; voinţa lui omenească, însă, a luat început în timp şi a suferit înseşi afectele naturale şi neprihănite.

În chip natural ea nu era *atotputernică*; dar prin faptul că a fost *cu adevărat* şi *real* voinţa Cuvântului lui Dumnezeu a fost şi *atotputernică*"[272].

Capitolul al 19-lea începe prin a-l cita pe Dumnezeiescul Dionisie cel Mare, Areopagitul, care spunea că „Hristos a trăit printre oameni cu o activitate nouă, *teandrică*"[273], care nu suprima activităţile/lucrările fireşti ale celor două firi.

Activitatea/lucrarea teandrică a firilor din Hristos exprimă după Sfântul Ioan: „modul *nou* şi *inexprimabil* al activităţilor fireşti ale lui Hristos"[274].

---

[267] Idem, p. 133-134.
[268] A se vedea: http://ro.orthodoxwiki.org/Apolinarie_de_Laodiceea.
[269] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 134.
[270] Idem, p. 135.
[271] Idem, p. 136.
[272] Ibidem.
[273] Ibidem.
[274] Ibidem.

Modul nou şi inexprimabil al celor două *activităţi/ lucrări* ale lui Hristos este „înrudit cu modul inexprimabil al *întrepătrunderii reciproce* a firilor lui Hristos”[275].

Traiul lui Hristos ca om, viaţa Lui omenească e străină şi minunată pentru oameni, pentru că nu se cunoaşte o altă existenţă cu *o asemenea viaţă*[276].

Orice încercare de psihologizare, psihanalizare, istoricizare şi socializare a persoanei lui Hristos este *un eşec*, pentru că nu există o altă persoană care să fie *în acelaşi timp* şi *Dumnezeu* şi *om*.

Persoana lui Hristos e *o unicitate absolută*, care nu poate fi *inventariată ştiinţific*. E absolut unică *viaţa omenească* a lui Hristos, dar şi „*felul comunicării însuşirilor* care rezultă din *unirea inexprimabilă a firilor*”[277] din persoana Sa.

Şi Sfântul Ioan precizează, cu mare atenţie, că discuţia despre cele *două activităţi* ale Domnului nu trebuie să ne ducă la gândul, că cele două activităţi/lucrări ale Sale sunt *despărţite* una de alta şi nici că firile lui Hristos activează *despărţit*, autonom una de alta[278].

Dreapta înţelegere a lucrărilor lui Hristos e aceea, că „fiecare [fire din Hristos] lucrează *în chip unit* ceea cea are *propriu* cu participarea *celeilalte*”[279].

Se exprimă, în acelaşi timp, *participarea fiecărei firi* cu ceea ce are propriu şi, în acelaşi timp, *participarea proprie* în *unire cu cealaltă*. Se distinge atât *lucrarea naturală* a firilor, dar şi modul lor *comun* de lucru.

De aici rezultă, că Domnul nu acţiona numai *ca Dumnezeu* sau numai *ca o*m, ci şi ca Dumnezeu şi ca om *în acelaşi timp*, pentru că „nici pe cele omeneşti nu le-a lucrat [numai] *în chip omenesc*, căci n-a fost *simplu om*, şi nici pe cele dumnezeieşti, numai ca *simplu Dumnezeu*, pentru că n-a fost *simplu om*, ci El a fost în acelaşi timp şi *Dumnezeu* şi *om*”[280].

După această precizare, Sfântul Ioan ne plasează în domeniul formulărilor teologice ale definiţiilor hristologice.

Putem vorbi de Hristos ca despre *două firi* sau ca *persoană* şi prin aceasta, exprimăm aceeaşi realitate: pe Hristos, Dumnezeu şi om.

---

[275] Ibidem.
[276] Ibidem.
[277] Ibidem.
[278] Ibidem.
[279] Ibidem.
[280] Idem, p. 136-137.

Cele două firi sunt *Hristos* iar Hristos este *cele două firi*. E acelaşi lucru dacă afirmăm că Hristos lucrează *prin cele două firi* sau că fiecare fire din Hristos lucrează în *unire/participare* cu cealaltă[281].

Participarea firii divine se vede din aceea, că voinţa dumnezeiască *binevoieşte* ca firea umană să facă cele *ale sale*, să sufere, iar activitatea trupului e mântuitoare[282].

Participarea trupului la dumnezeirea Cuvântului înseamnă că firea divină „săvârşeşte lucrările cele dumnezeieşti prin corp [trup]”[283], dar Hristos este „Cel care lucrează atât *dumnezeieşte* cât şi *omeneşte* în acelaşi timp”[284].

Sfânta mintea a lui Hristos Dumnezeu, continuă Sfântul Ioan, lucrează *cele ale sale*, pe cele ale sale naturale, însă gândeşte şi cunoaşte faptul, că „este *mintea lui Dumnezeu* şi că este *adorată* de toată făptura, amintindu-Şi de traiul şi de patimile Sale de pe pământ.

Participă la Dumnezeirea activă a Cuvântului, conduce şi guvernează totul, gândind, cunoscând şi conducând nu ca *minte simplă* a unui om, ci ca *una unită cu Dumnezeu* după ipostasă [persoană] şi care este *minte a lui Dumnezeu*”[285].

Mintea lui Hristos Cel înălţat de-a dreapta Tatălui *îşi aduce aminte* de patimile Sale de pe pământ, dar se cunoaşte pe sine ca *minte a lui Dumnezeu*. Ea nu e minte *disociată* de dumnezeirea persoanei lui Hristos, ci *în unire nedespărţită* cu aceasta.

Activitatea/lucrarea teandrică arată *înomenirea* Cuvântului şi că „activitatea Lui omenească a fost dumnezeiască, adică *îndumnezeită*; [iar] activitatea Lui omenească n-a fost *lipsită* de activitatea Lui dumnezeiască” şi nici „activitatea Lui dumnezeiască n-a fost *lipsită* de activitatea Lui omenească, ci fiecare este considerată [văzută] *împreună* cu cealaltă”[286].

Lucrarea teandrică exprimă *unica lucrare* a lui Hristos formată din cele două lucrări nedespărţite ale firilor Sale[287].

Capitolul al 20-lea rămâne la discuţia despre *umanitatea* lui Hristos. Aici, autorul nostru dezbate *curăţia naturii impropriate* de Dumnezeu Cuvântul în ipostasul Său.

---

[281] Idem, p. 137.
[282] Ibidem.
[283] Ibidem.
[284] Ibidem.
[285] Ibidem.
[286] Ibidem.
[287] Ibidem.

El „a luat toate *afectele fireşti* şi *neprihănite* ale omului”[288]. *Firea Sa umană* e *omul în întregime* şi *toate cele ale omului*, în afara *păcatului* şi *a patimii*. El a luat *firescul omenităţii* şi nu *nefirescul* ei, adică *păcatul*[289].

Aspectele *fireşti* şi *neprihănite*, explică Sfântul Ioan, sunt cele care *nu ţin de voia noastră* şi *au apărut după căderea omului în păcat*, adică: „foamea, setea, oboseala, durerea, lacrimile, coruptibilitatea, fuga de moarte, frica, agonia” etc[290].

Necesităţile şi neputinţele postlapsariale ale firii umane „există *în chip firesc* în toţi oamenii”[291].

Şi tocmai pentru că acestea toate *există* în fiecare om, Hristos „pe toate le-a luat ca pe toate să le sfinţească”[292], să le învingă şi să ne dea şi nouă puterea să le învingem.

A învins ispitirile Satanei pentru ca să dea firii noastre *puterea de a-i învinge* pe demoni[293].

Dar Satana L-a ispitit pe Domnul „*din afară* şi nu *prin gânduri*, la fel ca şi *pe Adam*. Căci şi pe acesta [pe Adam] nu l-a ispitit *prin gânduri*, ci *prin şarpe*.

Domnul însă, a respins ispita şi ca fumul a împrăştiat-o, pentru ca să fie învinse şi de noi afectele care l-au ispitit pe El şi le-a învins…[pentru ca] *Adam cel nou* să mântuie pe *Adam cel vechi*”[294].

Astfel, hristologia are atingere directă cu antropologia şi soteriologia.

Umanitatea îndumnezeită a Domnului şi în care nu a intrat păcatul, care a învins ispita, păcatul, moartea şi pe diavol ne dă şi nouă puterea de a învinge păcatul, pe diavol şi moartea.

Consecinţele lucrării teandrice ale lui Hristos sunt *reale* şi ele ne aduc *biruinţa* împotriva păcatului.

Hristologia, cu alte cuvinte, nu e *o discuţie despre trecut*, care nu are nicio atingere cu noi, ci o discuţie despre Hristos, Dumnezeu şi om, viu şi adevărat, care *ne dă puterea* să învingem ispita.

„Afectele noastre fireşti”, continuă Dumnezeiescul Ioan, „erau în Hristos şi *conform firii* şi *mai presus de fire*. Afectele activau în El *conform firii*, când *îngăduia* trupului să sufere

---

[288] Idem, p. 138.
[289] Ibidem.
[290] Ibidem.
[291] Ibidem.
[292] Ibidem.
[293] Ibidem.
[294] Ibidem.

cele ale sale; erau, însă, [şi] *mai presus de fire*, pentru că în Domnul afectele fireşti *nu precedau* voinţa"[295].

Adică foamea şi setea trupului Său, cât şi celelalte nevoi şi slăbiciuni ale trupului nu apăreau dacă El *nu le dorea*, pe când la noi afectele *ne conturbă* independent de voinţa noastră.

Tocmai de aceea spune Sfântul Ioan: „În El nu se poate vedea nimic *silit*, ci toate sunt *de bunăvoie*. Dacă *a voit* a flămânzit, dacă a voit a însetat, dacă a voit i-a fost frică, dacă a voit a murit"[296].

Astfel, Hristos a luat toate ale noastre, pe toate cele fireşti, dar *le-a îngăduit activarea* după buna Sa plăcere.

Umanitatea Sa nu a voit ceva *al ei*, fără ca dumnezeirea Lui *să îngăduie* acel lucru. Ci numai când dumnezeirea *a dorit*, atunci cele ale trupului Său au fost *activate* și şi-au *îndeplinit* lucrarea lor.

Capitolul al 21-lea rămâne tot în sfera umanităţii Sale dar problematizează *capacităţile minţii* lui Hristos. Anterior, am văzut cum Sfântul Ioan a vorbit despre mintea Sa umană ca fiind *deplin conştientă* de faptul că e *mintea lui Dumnezeu*.

Însă, în capitolul de faţă, referindu-se la firea umană *în sine*, spune că „Hristos a luat *o fire ignorantă [neştiutoare]* şi *roabă [supusă]*"[297].

Anterior a afirmat şi că firea umană luată de El a fost *o fire stricăcioasă*. Dar niciodată firea Sa nu a trecut în această stare, pentru că firea dumnezeiască *a umplut-o de har* şi nu a lăsat-o *să vadă stricăciunea*.

Însă Sfântul Ioan vorbeşte aici despre firea umană în adevăratul ei *statut*: „căci firea omului e *roabă [supusă]* lui Dumnezeu, care *a făcut-o*, şi nu cunoaşte *pe cele viitoare*"[298].

Luată în sine (adică privită în mod *distinct* faţă de dumnezeire), după cum mărturisea şi Sfântul Grigorie Teologul[299], trupul e *rob/supus* şi *ignorant/neştiutor*[300].

Şi, ca şi în cazul discuţiei despre trupul *stricăcios* al Domnului, care nu a trecut niciodată *în act*, care n-a devenit niciodată *stricăcios*, la fel şi „sufletul Domnului…din pricina *identităţii ipostasei [persoanei]*…şi *a unirii nedespărţite* [a

[295] Ibidem.
[296] Ibidem.
[297] Ibidem.
[298] Idem, p. 138-139.
[299] *Cuvântul XXX. Al patrulea cuvânt teologic despre Fiul*, PG. 36, col. 124B, *cf.* Idem, p. 139, n. 1.
[300] Idem, p. 139.

firilor în Hristos]…a fost *îmbogăţit* cu *cunoaşterea celor viitoare* şi cu celelalte *faceri de minuni*”[301].

Trupul omului nu e *făcător de viaţă* prin sine. Dar trupul Domnului, „unit după ipostasă [la nivelul persoanei] cu Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, nu s-a despărţit de *mortalitatea*[302] *firească*, ci a devenit *făcător de viaţă* din cauza *unirii după ipostasă [persoană]* cu Cuvântul şi nu putem spune că n-a fost şi nu este totdeauna *făcător de viaţă*”[303].

Sufletul omului nu cunoaşte *de la sine* pe cele viitoare, dar „sufletul Domnului…din pricina unirii cu Însuşi Dumnezeu Cuvântul şi a identităţii ipostatice a fost *îmbogăţit*, după cum am spus, cu *celelalte minuni* şi cu *cunoaşterea celor viitoare*”[304].

Astfel, Sfântul Ioan califică umanitatea drept *roabă/ supusă* dumnezeirii, dar nu din cauza *firii*, ci *a relaţiei sale* cu Dumnezeu[305].

Numai dacă, în mod abstract, separăm dumnezeirea de umanitatea lui Hristos, atunci găsim că trupul e rob/supus lui Dumnezeu, dacă nu este *unit* cu Dumnezeu Cuvântul[306].

Însă datorită unirii ipostatice trupul Domnului nu mai e *rob* nimănui[307].

Nestorie[308] L-a numit pe Hristos *rob* şi L-a împărţit *în două* în mod nelegiuit[309]. Dar noi „Îl numim *Stăpânul* şi *Domnul* întregii creaţii şi afirmăm că *unul Hristos*, acelaşi *Dumnezeu* şi *om* în acelaşi timp, ştie totul. <Căci în El sunt toate *vistieriile* cele ascunse ale înţelepciunii şi ale cunoaşterii (Col. 2, 3) >”[310].

Rezultă de aici, că *neştiinţa* nu era o caracteristică a umanităţii lui Hristos, pentru că mintea Sa era în unire directă cu dumnezeirea Sa cea atoateştiutoare.

Capitolul al 22-lea rămâne tocmai la explicarea versetului de la Lc. 2, 52: „El sporea…în înţelepciune, în vârstă şi în har”[311].

---

301 Ibidem.
302 Literal: „mortabilitatea”. Cuvântul a ieşit din uz.
303 Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 139.
304 Ibidem.
305 Ibidem.
306 Ibidem.
307 Ibidem.
308 A se vedea: http://ro.orthodoxwiki.org/Nestorie.
309 Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 139.
310 Ibidem.
311 Idem, p. 140.

Creşterea în vârstă a Domnului, potrivit umanităţii Sale, era un interval de timp în care „*scotea la iveală* înţelepciunea care se afla în El”[312].

Înaintarea în vârsta omenească a lui Hristos a fost o *posibilitate unică* pentru oameni de *a primi* înţelepciunea Sa dumnezeiască şi nu un mod prin care Hristos *să cunoască* şi *să afle ceva în plus*, ca *rezultat* al vieţii Sale pământeşti.

Progresul Său era de fapt *progresul oamenilor* în cunoaşterea lui Dumnezeu şi mântuirea lor[313].

Progresul Său nu era *un progres interior* al persoanei Sale în înţelepciune şi har, ca *un adaos* la cele ale Sale.

Acest lucru e *negat categoric* de către Sfântul Ioan Damaschin. Cei care vorbesc de *un progres în cunoaştere* şi *în sfinţenie* la Domnul Hristos neagă *unirea* celor două firi în El din primul moment al zămislirii Sale, adică *unirea ipostatică*[314].

E învăţătura „prostului Nestorie” aceasta, adică unirea *relativă* a celor două firi în Hristos şi *simpla locuire* a Cuvântului în om[315].

Îndumnezeirea trupului rezultă din *unirea* la nivelul persoanei cu dumnezeirea Cuvântului, iar Hristos e Dumnezeu şi om în acelaşi timp, din care „izvorăşte lumii harul, înţelepciunea şi plinătatea tuturor bunurilor”[316].

Capitolul al 23-lea se ocupă cu *afectul firesc al témei* umanităţii lui Hristos. *Teama firească* e *alipirea firească de existenţă*, de viaţa în trup şi dorinţa de *a evita* moartea[317].

Omul are dorinţa nestăvilită de *a exista*, pentru că prin aceasta îşi păstrează firea[318]. Hristos Şi-a arătat şi El dorinţa de *a-Şi păstra firea umană* şi de aceea a mâncat, a băut, a dormit, pentru ca *să-Şi păstreze* umanitatea Sa[319].

Şi-a arătat însă *repulsia* şi *teama de moarte* în apropierea patimilor Sale, pentru că moartea e cea care *distruge* firea[320].

Dar frica de moarte nu a primit-o *involuntar*, ci *voluntar*, după cum am spus în capitolul al 20-lea, fiindcă El *activa* afectele şi într-un mod *suprafiresc*[321].

---

[312] Ibidem.
[313] Ibidem.
[314] Ibidem.
[315] Ibidem.
[316] Ibidem.
[317] Ibidem.
[318] Idem, p. 140-141.
[319] Idem, p. 141.
[320] Ibidem.

Teama, frica, agonia Domnului, conchide Sfântul Ioan, au fost *afecte naturale* ale firii omeneşti şi *neprihănite*[322]. Dar El nu a avut teama *contrară firii*, care vine peste noi *pe neaşteptate*[323].

Pentru a arăta că *tulburarea sufletului* lui Hristos de la In. 12, 27 a fost *reală*, Sfântul Ioan citează de două ori pe Sfântul Atanasie cel Mare[324].

În al doilea loc de la Sfântul Atanasie, se arată că tulburarea nu a apărut ca *o învingere* a firii umane a lui Hristos, ci pentru a arăta că este *şi om*[325].

Se observă *compatibilitatea perfectă* dintre afirmaţiile Sfântului Atanasie cel Mare şi afirmaţiile Sfântul Ioan Damaschin, pentru că ambii vorbesc despre *o activare* a firii umane de către Cuvântul, atunci când *El doreşte*, adică *mai presus de fire* şi nu *conform firii umane*.

Capitolul al 25-lea rămâne tot la discuţia despre trupul Domnului. Sfântul Ioan ştia foarte bine, că cele mai mari *nelămuriri* sunt aici: la modul *improprierii/însuşirii reale* a umanităţii Sale.

Şi aici se discută modul în care Domnul *Se ruga*.

În primul rând, Sfântul Ioan conchide, că mintea Sa nu avea nevoie *să se urce* la Dumnezeu (căci „rugăciunea este *ridicarea minţii* către Dumnezeu"[326]), pentru că umanitatea Sa era *unită ipostatic* cu Cuvântul[327].

El Se ruga pentru ca *să Se facă pildă/exemplu* al nostru, ca să ne înveţe pe noi să cerem de la Dumnezeu, să ne ridicăm mintea la Dumnezeu[328].

Însă acest exemplu nu era unul *exterior*, ci mai întâi unul *interior*. El ne-a facilitat *deschiderea minţii* noastre către Dumnezeu.

Pentru că, numai în măsura în care Hristos a avut *mintea deschisă* către Dumnezeu, „prin sfânta Lui minte" El ne deschide „*urcarea* spre Dumnezeu"[329].

---

[321] Ibidem.
[322] Ibidem.
[323] Ibidem.
[324] Primul citat e din *Cuvântul I. Despre întruparea Domnului contra lui Apolinarie*, PG. 26, col. 1124 A. Al doilea e din *Cuvântul II. Despre mântuitoarea întrupare a lui Hristos contra lui Apolinarie*, PG. 26, col. 1153 B, *cf.* Idem, n. 2 şi 3, p. 141.
[325] Idem, p. 141.
[326] Idem, p. 142.
[327] Ibidem.
[328] Ibidem.
[329] Ibidem.

După cum a suferit afectele pentru *ca să le biruie* în El şi prin El *să le biruim şi noi în noi înşine*, tot la fel „s-a rugat, ca *să ne deschidă…urcarea* către Dumnezeu şi *să plinească în locul nostru toată dreptatea*” (Mt. 3, 15)”[330].

Însă, Sfântul Ioan evidenţiază şi o a doua cauză a rugăciunilor Sale pe pământ: pentru a arăta că El nu este *potrivnic* lui Dumnezeu Tatăl[331]. El a vorbit *despre Tatăl* ca despre *Tatăl Său*, iar când S-a rugat Lui în Ghetsimani, ne-a învăţat „să cerem în ispite ajutor *numai lui Dumnezeu*” şi să „preferăm voinţa *dumnezeiască* voinţei *noastre*”[332].

Însă în Ghetsimani se mai vede şi altceva: că El are *două firi* şi că acestea nu sunt *antagonice*[333]. Are aceeaşi voinţă cu Tatăl ca *Dumnezeu* şi, ca *om*, are *voinţa umanităţii* în chip natural[334].

El S-a rugat pentru că a luat firea noastră[335] dar şi pentru a ne deschide, prin mintea Sa, *calea* către Dumnezeu.

Capitolul al 25-lea precizează că *improprierea firească* şi *fiinţială*[336] este aceea, prin care „Domnul, pentru iubirea de oameni, a luat *firea noastră* şi *toate însuşirile fireşti*”[337].

El nu *a înlocuit* pe cineva şi nici nu a făcut fapte *în locul altcuiva*. El a luat asupra Sa „blestemul şi părăsirea noastră” şi „S-a făcut blestem pentru noi” (Gal. 3, 13), pentru ca să ne mântuiască[338].

În capitolul al 26-lea se discută *patimile/pătimirile* trupului Domnului cât şi *nepătimirea/impasibilitatea* dumnezeirii Sale[339].

Sfântul Ioan precizează că „Cuvântul lui Dumnezeu a suferit toate *în trup*, în timp ce firea Lui dumnezeiască şi singura *impasibilă [nepătimitoare]* a rămas *impasibilă [nepătimitoare]*”[340].

Trupul şi sufletul sunt *pasibili*, simt durerea. Dar dumnezeirea lui Hristos e *nepătimitoare* şi ea nu *a suferit*, nu a pătimit împreună cu trupul Său[341].

---

[330] Ibidem.
[331] Ibidem.
[332] Ibidem.
[333] Ibidem.
[334] Idem, p. 142-143.
[335] Idem, p. 143.
[336] Literal: *substanţială*.
[337] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 143.
[338] Ibidem.
[339] Ibidem.
[340] Ibidem.
[341] Idem, p. 144.

Afirmaţia ortodoxă e aceea că „Dumnezeu a suferit în trup”, dar nu şi aceea că: „Dumnezeirea a suferit în trup” sau că: „Dumnezeu a suferit prin trup”[342].

După cum soarele, care luminează un copac, care este tăiat acum, rămâne *impasibil* la tăierea copacului şi după cum fierul înroşit în foc, dacă se toarnă apă peste el, se stinge focul dar nu se vatămă fierul, tot la fel şi dumnezeirea Cuvântului unită ipostatic cu umanitatea Sa, rămâne *impasibilă* atunci când *trupul suferă*[343].

Capitolul al 27-lea discută *inextricabilitatea unirii ipostatice*. Unirea ipostatică s-a păstrat şi *în moartea Domnului*, Care a trebuit să moară pentru noi, deşi El *nu avea păcat*[344]. El Se aduce pe Sine, în locul nostru, jertfă Tatălui[345]. El nu aduce sângele Său jertfă diavolului (Doamne fereşte!)[346].

Însă numai prin *moartea Sa* putea învinge *moartea*.

Şi tocmai de aceea: „moartea se apropie şi înghiţind *momeala corpului [Său]* este străbătută de *undiţa Dumnezeirii*; şi gustând din corpul *infailibil* şi *făcător de viaţă* este distrusă şi dă îndărăt pe toţi aceia pe care altădată *i-a înghiţit*”[347].

Şi continuă Sfântul Ioan: „chiar dacă [Hristos] a murit ca om, şi chiar dacă sfântul Lui suflet *s-a despărţit* de corpul Lui preacurat, totuşi Dumnezeirea nu *s-a despărţit* de cele două, adică *de suflet* şi *de corp*, şi astfel nici unica ipostasă [persoană] nu *s-a despărţit* în două ipostase [persoane]…[Ele au] rămas [şi în timpul morţii Sale]…în unica ipostasă [persoană] a Cuvântului”[348].

Căci, „chiar dacă *spaţial* sufletul s-a *despărţit* de corp [de trup], ipostatic [la nivelul persoanei una a lui Hristos] însă era *unit* prin Cuvânt”[349].

Capitolul al 28-lea se referă la *coruptibilitate* şi *distrugere* în legătură cu trupul Domnului. Coruptibilitatea se referă la *afecte*, într-o primă înţelegere.

Potrivit *afectelor naturale* trupul Domnului e *coruptibil*, pentru că le-a însuşit pe toate *de bunăvoie*[350]. Dar

---

[342] Ibidem.
[343] Ibidem.
[344] Ibidem.
[345] Ibidem.
[346] Ibidem.
[347] Idem, p. 144-145.
[348] Idem, p. 145.
[349] Ibidem.
[350] Ibidem.

coruptibilitatea, într-o a doua accepţie, înseamnă şi *descompunere* şi *stricare completă* a trupului[351].

Trupul Domnului însă nu a avut parte de *stricăciunea* trupului, *cf*. Ps. 15, 10[352].

Sfântul Ioan îi caracterizează pe Iulian de Halicarna[353] şi pe Gaian drept *nebuni*, pentru că au spus că trupul Domnului nu a avut înainte de învierea Sa *coruptibilitatea primă* de care am vorbit, adică aceea *a afectelor naturale*[354].

Însă dacă nu avea *afecte* nu era *deofiinţă* cu noi şi atunci tot ce se spune în Evanghelii despre *afectele* Sale sunt *simple iluzii* şi El are *un trup părut* în ultimă consecinţă [355].

Adevărul este acesta, spune Sfântul Ioan, că trupul Domnului e *coruptibil* în acest prim sens, deci că El are *afecte*, dar e *nepieritor* şi *incoruptibil* în comparaţie cu a doua accepţie a coruptibilităţii. Din trupul lui Hristos vom primi şi noi *învierea* şi *nestricăciunea* după învierea noastră din morţi[356].

Capitolul al 29-lea vorbeşte lapidar despre *pogorârea lui Hristos la Iad*. Sufletul îndumnezeit al Domnului este cel ce se pogoară la Iad[357].

Pogorârea la Iad e văzută de Sfântul Ioan ca *o strălucire a luminii* lui Hristos şi celor din Iad, care stăteau în întuneric şi în umbra morţii (Is. 9, 1; Lc. 1, 79), după ce Domnul Îşi arătase lumina Sa pământenilor.

El a mers *să binevestească* şi celor din Iad, pentru ca toţi *să se plece* Lui, *cf*. Filip. 2, 10[358].

Ultimul amănunt al capitolului e acela că „a slobozit pe cei legaţi din veci"[359]. Acest lucru ar însemna că a izbăvit din Iad *întreaga umanitate*, fără nicio excepţie.

Opinia noastră în această problemă este însă alta: au fost scoşi din Iad doar *cei Drepţi*, cei care *au murit în sfinţenie*.

Cartea a III-a a *Dogmaticii* Sfântului Ioan se încheie aici, însă în cartea a IV-a mai sunt încă *8 capitole hristologice*.

---

351 Ibidem.
352 Ibidem.
353 A se vedea: http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html?term=Julianus,%20bishop%20of%20Halicarnassus.
354 Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 145.
355 Idem, p. 145-146.
356 Idem, p. 146.
357 Ibidem.
358 Ibidem.
359 Ibidem.

Le vom numerota pe acestea conform numerotării noastre până la capitolul al 37-lea.

Al 30-lea capitol hristologic vorbeşte despre *starea trupului* lui Hristos *după învierea Sa* din morţi. Trupul înviat al Domnului are *alte însuşiri* decât cel de dinainte de moarte.

Spune Sfântul Ioan: este acelaşi trup în esenţa sa, dar „*a lepădat toate afectele*, adică coruptibilitatea, foamea şi setea, somnul şi oboseala şi cele asemenea”[360].

El a mâncat după înviere nu pentru *a hrăni* firea Sa umană, ci pentru a le arăta Ucenicilor Săi că este *El* şi că acesta e *trupul Lui cel răstignit* şi *înviat*[361].

Însă atunci când vorbeşte despre „lepădarea” afectelor, Sfântul Ioan nu se gândeşte la *o eliminare*, exterminare a lor, ci la *o transfigurare* a lor şi a trupului.

De aceea şi precizează: „N-a lepădat niciuna din părţile firii, nici corpul, nici sufletul, ci avea corpul şi sufletul raţional şi gânditor, voliţional şi activ şi astfel se aşează în dreapta Tatălui, voind dumnezeieşte şi omeneşte mântuirea noastră şi lucrând, pe de o parte, *dumnezeieşte*, purtarea de grijă, conservarea şi conducerea tuturor iar, pe de altă parte, *omeneşte*, amintindu-Şi de vieţuirea Sa pe pământ, văzând şi cunoscând că e *adorat* de toată făptura raţională”[362].

Sfântul Său suflet ştie că e *unit după ipostas* cu Dumnezeu Cuvântul şi că e *adorat* ca sufletul lui Dumnezeu[363].

Deşi nu găsim aici o exprimare literală *a pnevmatizării* trupului Său, Sfântul Ioan a vorbit şi vorbeşte de trupul Domnului ca de un trup *făcător de viaţă* şi *nestricăcios* în moarte şi după înviere, deci *îndumnezeit*.

Capitolul al 31-lea vorbeşte, iarăşi foarte lapidar, de *şederea de-a dreapta Tatălui*. Şederea de-a dreapta Tatălui se referă la şederea *cu trupul* de-a dreapta lui Dumnezeu, fără să ne referim la *o spaţializare a trupului* în relaţie cu Tatăl[364].

Dreapta Tatălui, tâlcuieşte Dumnezeiescul Ioan, e „*slava* şi *cinstea* Dumnezeirii”[365], unde a ridicat şi trupul Său, Hristos Dumnezeu „fiind închinat de toată creaţia într-o *singură închinăciune* împreună cu corpul Lui”[366].

---

[360] Idem, p. 147.
[361] Ibidem.
[362] Ibidem.
[363] Ibidem.
[364] Ibidem.
[365] Idem, p. 148.
[366] Ibidem.

Capitolul al 32-lea se ocupă de adorarea lui Hristos. Adorăm, spune Sfântul Ioan, pe Cuvântul întrupat şi făcut om[367]. Trupul Său e „adorat din pricina Cuvântului şi în Cuvânt”[368], pentru că este *în persoana* Cuvântului.

Cel neadorat din pricina lui, e „adorat din pricina lui Dumnezeu Cuvântul, unit cu El după ipostasă [după persoană]”[369].

Al 33-lea capitol hristologic discută problema, pentru ce tocmai Fiul lui Dumnezeu *S-a întrupat* cât şi *consecinţele întrupării Sale*.

Prima afirmaţie de aici a Sfântului Ioan, e aceea că Fiul a păstrat *însuşirea Sa* de Fiu, atunci când S-a făcut *Fiul omului*[370].

Însuşirea personală este „imobilă”, spune autorul nostru, adică *intransmisibilă*[371]. Tocmai pentru că era *Fiul lui Dumnezeu* S-a făcut *Fiul omului*, ca să rămână tot cu *însuşirea* de Fiu[372].

Astfel, *intransmisibilitatea însuşirii Sale* de *Fiu* e prima motivare a faptului, că numai Fiul *putea* să Se întrupeze.

Al doilea motiv la care se referă Sfântul Ioan e acela, că El trebuia să îi redea omului ceea ce omul avusese de la început de la El: adică *chipul* şi *asemănarea* cu Dumnezeu[373].

Intransmisibilitatea calităţii de Fiu şi *restaurarea* omului în voia şi sub conducerea lui Dumnezeu sunt cele două motive *capitale* ale întrupării Fiului, după Sfântul Ioan Damaschin.

Fiul lui Dumnezeu Se face om pentru ca să facă umanitatea Sa după chipul şi asemănarea Lui şi pentru ca să ne înveţe şi pe noi virtutea, să ne umple de nestricăciune, să ne răscumpere de sub tiranizarea diavolului şi să ne întărească, pentru a-i birui pe demoni prin răbdare şi smerenie[374].

Consecinţele întrupării, ale morţii şi învierii Sale sunt aşadar învingerea demonilor, a morţii, a păcatului, propovăduirea Treimii şi trăirea vieţii duhovniceşti[375].

---

367 Ibidem.
368 Ibidem.
369 Ibidem.
370 Idem, p. 149.
371 Ibidem.
372 Ibidem.
373 Ibidem.
374 Ibidem.
375 Idem, p. 150.

Capitolul se termină cu o rugăciune de preaslăvire a bunătăţii lui Dumnezeu, Care ne-a mântuit prin opera Sa mântuitoare.

Capitolul al 34-lea vorbeşte despre cum era persoana lui Hristos înainte şi după întrupare. Persoana Cuvântului lui Dumnezeu înainte de întrupare „a fost simplă, necompusă, necorporală, necreată”[376].

După întrupare, ea a devenit compusă, fiind formată din *dumnezeirea Cuvântului* şi *trupul Său omenesc*[377]. Persoana Sa are acum „însuşirile celor două firi şi este cunoscută în două firi”[378].

Din cauza celor două firi, persoana lui Hristos Dumnezeu e *necreată* după dumnezeire şi *creată* după umanitatea Sa, e *nevăzută* şi *văzută*[379].

Capitolul al 35-lea discută problema momentului în care Cuvântul S-a numit *Hristos*.

În primul rând, Sfântul Ioan înlătură părerea origenistă a *preexistenţei sufletelor* şi implicit *a unirii minţii* cu Cuvântul înainte de întruparea Sa din Prea Curata Fecioară[380].

Cuvântul lui Dumnezeu nu a fost niciodată *om* înainte de *a Se zămisli* din Maica lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu devine *Hristos* „din momentul în care *S-a sălăşluit* în pântecele Sfintei Pururea Fecioarei” şi „S-a făcut *trup* în chip neschimbat şi a fost *uns* trupul cu Dumnezeirea”[381].

În sprijinul afirmaţiei sale, Sfântul Ioan aduce conglăsuirea Sfântului Grigorie Teologul[382], a Sfântului Chiril al Alexandriei[383] şi a Sfântului Atanasie cel Mare[384].

Capitolul al 36-lea se referă la naşterea Cuvântului din Fecioara Maria. Sfântul Ioan spune că „la Dumnezeu, naşterea este ieşirea *numai* din Tatăl a Fiului Celui deofiinţă cu El”[385],

---

[376] Idem, p. 151.
[377] Ibidem.
[378] Ibidem.
[379] Ibidem.
[380] Ibidem.
[381] Ibidem.
[382] *Cuvântul XXX. Al patrulea cuvânt teologic despre Fiul*, PG. 36, col. 132 B, *cf.* Idem, n. 1, p. 151.
[383] *Cuvânt adresat prea binecredinciosului împărat Teodosie, despre credinţa cea adevărată în Domnul nostru Iisus Hristos*, PG. 76, col. 1173C, *cf.* Idem, n. 2, p. 151 şi *Cuvânt adresat prea binecredincioaselor împărătese*, PG. 76, col. 1220 C, *cf.* Idem, n. 2, p. 152.
[384] *Cuvântul al doilea despre mântuitoarea întrupare a lui Hristos contra lui Apolinarie*, PG. 25, col. 113 B, *cf.* Idem, n. 4, p. 152.
[385] Idem, p. 153.

iar la oameni naşterea este rezultanta unei alte persoane deofiinţă cu ele, din împreunarea unui bărbat cu o femeie[386].

Astfel, se observă că *naşterea* indică *rezultarea unor persoane* şi nu *a unei firi*[387].

Prea Curata Fecioară a născut *o persoană în două firi*. Fiul lui Dumnezeu născut din Tatăl din veci, Se naşte, la plinirea vremii, după umanitatea Sa, din Fecioară[388].

Capitolul al 37-lea, ultimul capitol *hristologic* al *Dogmaticii* Sfântului Ioan Damaschin, se ocupă cu numirile de „prim născut" şi „întâi născut" ale Fiului.

Pentru că e numit cu ambele titulaturi, conchide Sfântul Ioan, trebuie să le folosim *pe amândouă* în ceea ce-L priveşte.

Când la Col. 1, 15 e numit „*întâi născut* decât toată făptura", înţelegem că El este *din Dumnezeu* dar şi că *întreaga creaţie* e *din Dumnezeu*[389]. Însă El este şi *Unicul Născut* mai presus de timp din Tatăl şi este numit de aceea Fiul *Unul Născut*[390].

Întreaga teologie hristologică pe care am găsit-o la Sfântul Ioan Damaschin se fundamentează pe Sfânta Scriptură şi pe Sfinţi Părinţi reprezentativi, care l-au precedat.

El e un mărturisitor *profund* şi *deplin* al hotărârilor Sinoadelor Ecumenice şi al Tradiţiei teologice a Bisericii.

Teologia sa hristologică este *o analiză fidelă* a teologiei Bisericii una, fără *a găsi* şi nici *a căuta inadvertenţe* între Sfinţii Părinţi şi locurile Scripturii pe care le citează.

---

[386] Ibidem.
[387] Ibidem.
[388] Ibidem.
[389] Idem, p. 154.
[390] Ibidem.

Problema *alegerii*: o realitate aparţinând *exclusiv* lui Dumnezeu sau *o lucrare sinergică*?

a) În Vechiul Testament

Num. 16, 5 ne propune pe ἐξελέξατο ca *alegere* a lui Dumnezeu şi ca *apropiere* de El (*cf.* LXX; ed. Rahlfs[391]). Dar pentru a se produce acest lucru trebuia ca acela să fie „προσηγάγετο πρὸς ἑαυτόν”, *adus înaintea Lui*. Punerea *înaintea* lui Dumnezeu pentru preoţie însemna în subsidiar ca şi acela să dorească *să fie preot*.

Cererea lui Core, Datan, Abiron şi On (Num. 16, 1-3) de a deveni preoţi *încălca* voia lui Dumnezeu, care alesese pe Sfântul Aaron[392] şi pe fiii lui pentru a sluji Cortului Sfânt.

În Deut. 4, 37, se afirmă că Dumnezeu a iubit pe Sfinţii Patriarhi ai poporului lui Israel şi pentru aceea *a ales* pe Israel şi *l-a scos* din Egipt.

În Deut. 7, 7, alegerea lui Israel s-a făcut pentru că e *un popor mic* între popoare şi nu pentru că e *un popor însemnat*.

Deut 10, 15 arată că şi copiii Sfinţilor Patriarhi sunt *iubiţi* de către El, dar că cei *aleşi* sunt *din Israel*. Toţi cei din Israel sunt *aleşii*.

Dar preoţii şi leviţii sunt *aleşi* pentru a sluji lui Dumnezeu ca *slujitori ai celor sfinte* (Deut. 18, 1, 6).

Cei care vin dintre leviţi slujesc lui Dumnezeu pentru că *doresc* şi ei. Aportul lor la slujba lui Dumnezeu e unul activ.

La I Regi 16, 8, 9, 10 observăm *o alegere* a lui Dumnezeu prin *intermediul* Sfântului Samuel. Privind ca Dumnezeu, la *inimă* şi nu la *faţă*, Sfântul Samuel nu alege nici pe Aminadab, nici pe Şama şi pe niciunul dintre cei 7 fii ai lui Iesei, ci numai pe al 8-lea fiu al său, pe Sfântul David[393] (I Regi 16, 13).

Sfântul David *se simte ales* şi *se bucură* pentru acest lucru binecuvântând pe Dumnezeu (II Regi 6, 21[394]).

Alegerea de care el *se bucură* e aceea că a fost *ales rege* al lui Israel în locul lui Saul[395].

---

[391] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Rahlfs.

[392] *Cf. Fausset's Bible Dictionary*, col. 1. 01, apud *BW 5*, Sfântul Ieronim spunea că numele lui *Aaron* înseamnă „muntele puterii”.

[393] *Cf.* Idem, col. 934. 01, numele *David* înseamnă „cel iubit”.

[394] Conştientizarea alegerii sale de către Dumnezeu apare şi la I Paral. 28, 4.

[395] În *ISBE Bible Dictionary*, col 7577. 01, apud. *BW 5*, numele de *Saul* poate fi tradus prin „*cel care cere insistent* sau *ca un cerşetor*”.

Huşai nu merge cu Abesalom[396] ci cu Sfântul David, „pe care l-a ales Domnul” (II Regi 16, 18; ed. BOR, 1988).

Ierusalimul e desemnată drept cetatea pe care a ales-o Dumnezeu, „ca să petreacă numele Lui acolo” (III Regi 14, 21; II Paral. 12, 13; Ps. 131, 13; ed. BOR, 1988).

Dumnezeu alege şi pe Sfântul Solomon drept *rege* al lui Israel, care este *tronul împărăţiei* Domnului (I Paral. 28, 5; LXX, ed. Rahlfs).

Templul din Ierusalim a fost *ales* de Domnul pentru poporul Său (II Mac. 2, 19; ed. BOR, 1988).

Ps. 32, 12, fericeşte neamul care a fost ales drept *moştenire/proprietate* a Sa. Acelaşi sens al *alegerii ca moştenire* a lui Dumnezeu se regăseşte şi în Ps. 46, 4 (ed. BOR, 1988)/Ps 46, 5 (LXX, ed. Rahlfs).

Dar pentru a fi *moştenire a lui Dumnezeu* trebuie *să vrei să fii*, să *rămâi* moştenirea lui Dumnezeu.

Alegerea lui Dumnezeu nu implică din partea omului *o existenţă pasivă*, ci una *extrem de dinamică* la nivel personal.

b) În Noul Testament

Domnul vorbeşte în In. 15, 19 despre faptul că El *i-a ales* pe Sfinţii Apostoli din lume.

În LXX îl găsim pe ἐξελεξάμην, un aorist mediu de la verbul ἐκλέγω, care înseamnă *a alege*, *a selecta*, *a pune deoparte*[397].

Şi dacă urmărim sensul genetic al verbului observăm că alegerea este „din cuvânt”, pentru că: „*eu am zis* sau *zic asta*”.

Ştim că Domnul Şi-a ales Ucenicii *vorbindu-le*, spunându-le în faţă acest lucru, adică *să-L urmeze*.

Alegerea lor de către Dumnezeu a fost, în acelaşi timp, *o scoatere* a lor din lume, până la stadiul în care lumea *nu-i mai iubea*, pentru că nu îi mai simţea *ca pe ai săi*.

Lumea iubeşte ce e *al său* iar ceea ce o depăşeşte *urăşte*.

Implicit înţelegem şi aceea, că lumea ura că ei sunt *aleşi* de Dumnezeu dar, în acelaşi timp, Îl ura şi *pe Dumnezeu*, pentru că nu-L simţea *al ei*.

---

[396] În *Easton's Bible Dictionary*, col. 58, apud. *BW 5*, *Abesalom* înseamnă „tatăl păcii” şi el a fost fiul Sfântului David.

[397] *Cf. Liddell-Scott Lexicon*, apud. *BW 5*.

Despre care *lume* vorbeşte aici Fiul lui Dumnezeu? E vorba despre lumea pe care El *a creat-o*, dar care s-a pervertit până într-atât, încât *nu mai suportă* ceea ce e dumnezeiesc, ci respinge ceea ce vine de la Dumnezeu din cauza dorinţei ei *nefireşti* de *a fi autonomă*.

Ucenicii au fost, fără îndoială, din *lume*. Au fost oameni ca şi noi. Numai că ceea ce înseamnă „alegerea" lor i-a pus în alt *raport* cu lumea din care fuseseră scoşi.

Dacă alegerea este *o scoatere* şi dacă ea înseamnă şi *o departajare* a lor de ceilalţi este evident atunci faptul, că alegerea lui Dumnezeu nu-i aparţine numai *lui Dumnezeu* ci şi *omului*.

De ce atunci spune Fiul lui Dumnezeu că El *i-a scos* din lume? Pentru că iniţiativa *i-a aparţinut Lui* şi numai El putea *să-i cheme* la o astfel de *separare* de lume. Dar pentru ca *să se separe* de lume, trebuia ca ei *să convină* voinţei lui Dumnezeu de *a ieşi din lume*.

Lumea nu putea să-i urască, dacă ei, Sfinţii Apostoli nu ar fi *stăruit* în chemarea lui Dumnezeu sau în *alegerea* Sa.

Pentru ca alegerea să fie *reală* trebuia ca *cei aleşi* să se simtă *ai Săi* şi *să se comporte ca atare*. Şi numai pentru că Sfinţii Apostoli aveau un comportament *altul* decât al celor care îi vedeau, făcea ca ei să fie *dispreţuiţi* şi *urâţi* de către oameni.

Acest *κόσμος* / *lume* despre care Domnul Iisus Hristos vorbeşte o vedem aici ca fiind *foarte dinamică* sau *aparent dinamică* în iubirea a ceea ce îi este propriu.

Lumea iubeşte doar ceea ce *îi aparţine* sau crede că *îi aparţine*. Pentru că în cosmosul creat de Dumnezeu, omul care vrea să se *distanțeze* de El apare ca unul, care *îşi revendică* lucruri proprii, deşi el *a primit totul* de la Dumnezeu.

Situaţia este hilară, deoarece creatura îndrăzneşte să iubească numai ceea ce *crede că îi aparţine* şi pe cele care *şi le revendică*.

Însă lumea nu îşi poate fi *suficientă sieşi*. Lumea nu poate fi *de una singură*. Lumea nu poate fi *fără Dumnezeu*. Pentru că ideea de *independenţă* a lumii este *o utopie*.

Şi aici intervine în discuţia noastră diferenţa dintre *alegere* şi *non-alegere*: că lumea nu doreşte lucruri care *o depăşesc*, pe când Dumnezeu *alege* şi-i *cheamă* pe oamenii care *nu vor să trăiască separat de El* ci *cu El*.

Alegerea oamenilor de către Dumnezeu nu înseamnă decât *sensul firesc* al omului, acela că omul este făcut *de Dumnezeu* şi *pentru Dumnezeu*.

Dacă nu ar fi *normal* să fim *aleşi* de Dumnezeu, cu alte cuvinte *să fim doriţi* de către El, la ce bun ca Hristos Dumnezeu *să aleagă* pe cineva ca *Ucenic*?

Şi de ce i-ar mai *alege*, dacă oamenii ar fi doar nişte *simple maşini*, cărora Dumnezeu le indică *direcţia*?

Dacă *alegerea* este *o mişcare exclusiv a lui Dumnezeu*, pentru ce mai trebuia ca aceasta să se facă la *o vârstă matură*, dacă capacitatea omului *de înţelegere* şi *adeziunea lui* nu *contează* în această *alegere*?

Dacă alegerea înseamnă numai *o debarasare* a lui Dumnezeu de unii şi *o îmbrăţişare* a altora într-un mod discriminatoriu, pentru ce mai pistonăm atât de mult problema *non-adeziunii* la Dumnezeu, dacă aceasta derivă, în mod explicit, din acţiunea *alegerii* lui Dumnezeu?

În In. 15, 19, Domnul vorbeşte de o situaţia reală, imediată, istorică *a alegerii*. Sfinţii Apostoli trăiau în Israel, ei erau bărbaţi, El i-a chemat, ei au lăsat toate şi i-au urmat Lui, şi stând lângă Fiul lui Dumnezeu, normal că ei nu mai arătau *ca ceilalţi*, că ei nu mai erau oameni *neştiutori* ca mulţi alţii în ceea ce înseamnă *trăirea intimităţii* cu Dumnezeu, ci se adânceau în măreţia covârşitoare a descoperirilor lui Dumnezeu faţă de ei.

Domnul le spune că ei nu sunt *din lume*, pentru ca să le spună ceea ce şi ei *simţeau*: că nu mai fac parte din lumea care îşi doreşte *autonomia* cu un patos nebun.

Ei trăiau *alegerea* Lui, faptul că *i-a chemat să-L urmeze*. Ei îşi trăiau *separarea* de o lume cu ambiţii autonome şi asta nu înseamnă nimic altceva, decât că ei trăiau în alegerea Lui, în voinţa Lui, în dorinţa cu care El *i-a ales* pe ei ca să-L urmeze.

Dacă alegerea este *o iniţiativă* a lui Dumnezeu, trebuie să fie în acelaşi timp şi *o adeziunea imediată* a omului. Dacă Dumnezeu i-ar fi *ales* şi ar fi vrut ca ei să facă *voia Lui* şi ei nu ar fi vrut, alegerea lui Dumnezeu nu putea fi *reală* sau nu putem vorbi de *o alegere*, atâta timp cât ei sunt *disociaţi interior* şi *faptic* de viaţa şi învăţătura Sa.

Şi dacă alegerea ar consta numai în *voinţa lui Dumnezeu*, omul s-ar *supune* voinţei Sale, în cele din urmă, dar fără prea multă *tragere de inimă*.

Faptul că El *i-a ales* constituie tot *dezacordul* cu lumea.

El este *Creatorul*. El nu e *creatura*. Hristos e Creatorul lumii şi El a avut *iniţiativa* alegerii lor, la care ei au răspuns. Şi de aici tot *conflictul* lumii cu nişte oameni care se supun *cu voie proprie* şi *cu multă dragoste* Creatorului lumii.

Alegerea lui Dumnezeu este *o regăsire de sine* a omului ca *creatură* a lui Dumnezeu, situație în care *se implică* cu toată fiinţa.

Alegerea lui Dumnezeu e *o implicare totală* a omului în relaţia cu Dumnezeu. În această relaţie *a alegerii* dintre *Dumnezeu* şi *om*, Hristos Dumnezeu le aminteşte Sfinţilor Apostoli că ei sunt *slugile* unui Stăpân, Care *a fost* şi *va fi prigonit* (In. 15, 20; ed. BOR 1988[398]). Cuvântarea Sa de aici era una care *premergea* Sfintelor Sale Patimi.

Lumea a avut *cutezanţa* să-L prigonească pe Fiul lui Dumnezeu, pentru că nici El nu arăta ca *lumea autonomă*, ca lumea închisă în sine şi, drept consecinţă, lumea va cuteza cu atât mai mult şi asupra servilor, a slugilor Sale.

Alegerea lui Dumnezeu ca să Se supună prigonirii oamenilor nu e *o impunere* a oamenilor, ci e rezultatul *voinţei Sale*. Oamenii nu L-au prigonit pe El fără ca El *să accepte* dar, în acelaşi timp, nici oamenii nu trebuiau să îşi ia un asemenea curaj demonic, ca să înalţe mâna asupra Fiului lui Dumnezeu întrupat, ci trebuiau să se supună cu bucurie cuvintelor Sale.

Oamenii, unii oameni au ales *să-L prigonească* pe Fiul lui Dumnezeu, Care a venit în lume pentru ei. Ei au ales *să facă rău*. Au ales *împreună cu demonii* să facă rău.

Sfinţii Apostoli sunt *aleşi* de Dumnezeu ca să dorească şi ei *să trăiască dumnezeieşte*.

Este evident faptul, că dacă mersul lumii, autonomia utopică a lumii ar fi fost *calea cea bună*, Dumnezeu ar fi fost *pe placul* lumii. Dar Dumnezeu nu a dorit să facă *pe plac* creaturii Sale care mergea *spre rău*, ci a vrut să *o îndrepte spre bine*, pentru ca să gândească cele care Îi plac lui Dumnezeu.

Sfânta Evanghelie după Sfântul Ioan ne propune de patru ori aceeaşi formă a verbului care exprimă *realitatea alegerii*[399].

La In. 6, 70, credem că găsim rezolvarea la întrebarea care *a iniţiat* această secţiune a cărţii noastre.

Dacă alegerea este *numai* a lui Dumnezeu şi dacă ea este o cerinţă care nu admite *nicio împotrivire* din partea omului,

---

[398] Cf. *GNT*, noi am alege mai degrabă denumirea de „Domn” decât pe cea de „Stăpân” în In. 15, 20.

[399] Adică In. 6, 70; 13, 18; 15, 16; 15, 19.

fondul versetului de faţă nu poate fi soluţionat într-un mod pozitiv, fără ca Dumnezeu *să nu greşească*.

Domnul spune că El *i-a ales* pe cei 12 *Apostoli*, dar unul dintre ei este *diavol*. Dacă Dumnezeu îi alege pe oameni şi ei ascultă de El indiferent dacă *vor* şi sau *nu vor* şi unii dintre ei pot să fie ca nişte demoni *de răi*, deducem atunci că Dumnezeu face *greşeli imense*, pentru că alege şi oameni *buni* şi *răi* în acelaşi timp şi după ce îi alege, îi acuză că sunt *răi*, deşi *ştia că sunt răi*.

Dar nu putem admite că Dumnezeu *greşeşte* în vreo acţiune a Sa. Ar fi *o blasfemie* să spunem acest lucru.

Dumnezeu i-a ales *în mod faptic* pe cei 12 Apostoli, l-a ales şi pe cel care va fi *ca un demon de rău* sau *se va împreuna cu demonii* ca să facă deicid, dar nu Dumnezeu l-a pus pe Iuda *să facă* ceea ce *a făcut*.

El, Iuda, a ales *să-L vândă*. Nu Fiul lui Dumnezeu l-a învăţat pe Iuda ca *să-L vândă*, ci el a făcut-o mânat de dorinţa nestăvilită de bani.

Dacă Dumnezeu *ştia* ce va face Iuda cu mult înainte de a fi făcut fapta (pentru că era Dumnezeu), bineînţeles că ştia că *va face acelaşi lucru* şi când *l-a ales*.

Alegerea lui Dumnezeu nu i-a fost *spre sminteală* lui Iuda, ci a fost gestul *celei mai mari iubiri* a Fiului lui Dumnezeu, Care *dă o şansă enormă* celui care Îl va vinde, ca să facă voia lui Dumnezeu, deşi ştia, ca un Dumnezeu, că bunătatea Sa va fi *prost înţeleasă* de către Iuda.

Alegerea lui Dumnezeu în cazul lui Iuda *a fost de comun acord* cu Iuda, numai că Iuda *nu a mers până la capăt* cu răspunsul său *total* faţă de Dumnezeu.

Alegerea lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, nu cere numai o lucrare sinergică cu Dumnezeu doar pentru *un interval anume de timp*, ci *pentru toată viaţa*.

Dumnezeu nu *a greşit* în ceea ce-l priveşte pe Iuda, pentru că El l-a iubit pe Iuda.

Când Calvin vorbeşte despre predestinaţia oamenilor, el spune că e „*decretul etern* al lui Dumnezeu prin care El a făcut *o înţelegere* cu Sine Însuşi şi prin care a decis *ce să devină* fiecare om. Căci nu toţi sunt creaţi în *aceleaşi condiţii*; mai exact, viaţa eternă este stabilită *mai dinainte* pentru unii, *condamnarea eternă* pentru alţii”[400].

---

[400] Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine*, vol. 2, trad. de Elena Jorj şi Daniel Tomuleţ, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 93.

Calvin nu vorbeşte despre predestinaţie în relaţie *cu oamenii,* ci în relaţia lui Dumnezeu cu *Sine Însuşi*.

Dacă în funcţie de această relaţie a lui Dumnezeu *cu Sine Însuşi* am vrea să dăm *o rezolvare* cazului lui Iuda, am putea spune că Dumnezeu *l-a ales* şi apoi şi-a dat seama că *a greşit* în privinţa lui Iuda sau că *l-a ales* pentru *a-l condamna şi mai tare după aceea*.

Dar răspunsul *cel mai autentic* este acela, că Dumnezeu l-a iubit pe Iuda şi a aşteptat până în ultima clipă a vieţii sale pocăinţa lui, pentru că de aceea l-a ales: ca acesta *să fie viu*.

Însă alegerea lui Dumnezeu poate fi *respinsă* de noi, dacă *nu stăruim în ea* sau dacă *ieşim* din alegerea lui Dumnezeu, dacă nu mai conştientizăm *importanţa absolută* a relaţiei intime dintre Dumnezeu şi noi.

În In. 13, 18, Domnul spune din nou că unul din cei 12 este *vânzător* şi că El ştie *pe cine a ales*.

Nu toţi vor să fie fericiţi din cei 12 (*Cf.* In. 13, 17-18). De ce oare? Nu vrea Dumnezeu ca toţi *să fie fericiţi cu El* şi *întru El*? Ba da!

El tocmai pentru aceasta *i-a ales*. Numai că *fericirea dumnezeiască* vine când *împlinim* poruncile Sale şi *urmăm* îndemnurilor vieţii Sale.

Se observă din acest loc, de la In. 13, 18, că Dumnezeu *alege*, dar că te poţi *sustrage* alegerii Sale şi acţiona *împotriva ei* şi *a ta*.

Dumnezeu ştie câţi dintre cei pe care El i-a ales *se simt* şi *acţionează* ca nişte *aleşi*. În relaţia cu Dumnezeu nu trebuie *să deraiezi* spre *lume* şi nici spre *tine*. Relaţia cu El implică *dreapta alegere* în ceea ce priveşte viaţa noastră şi viaţa semenilor noştri.

In. 15, 16 trasează şi mai evident *marele adevăr* că suntem *aleşi* de către Dumnezeu şi că nu noi *L-am ales* pe El.

El şi-a ales Apostolii. El i-a ales şi i-a rânduit să meargă în lume, pentru ca să aducă roada multor convertiţi.

Dar dacă *iniţiativa alegerii* este exprimată prin *alegere* şi *rânduire*, prin *trimiterea în lume*, *consecinţa ascultării* este *mergerea în lume* şi *aducerea de roade evanghelice*.

Alegerea lui Dumnezeu trebuie înţeleasă ca *o chemare iubitoare* a lui Dumnezeu şi nu ca pe *o impunere cu forţa* a lui Dumnezeu în viaţa oamenilor.

Cei care aleg să fie *ca demonii* sau *atât de răi* încât să îi numeşti *demoni*, deşi ei nu sunt la propriu *demoni* dar au răutatea şi perversitatea demonilor prin improprierea răului şi a

răutăţii lor, sunt mărturia cea mai clară că alegerea lui Dumnezeu nu este *un act în forţă* a lui Dumnezeu, pentru că ar fi putut fi experimentat în cazul lor, ci actul *cel mai subtil* şi *dumnezeiesc* în relaţia Sa cu omul, care Îl doreşte şi Îl simte ca reala lui *împlinire* şi *fericire*.

Alegerea lui Dumnezeu este *o comunicare reciprocă* între Dumnezeu şi om: Dumnezeu *îl încredinţează* pe om de prezenţa şi iubirea Sa iar omul ne mai având niciun dubiu, pentru că Dumnezeu îi vorbeşte *în inima lui*, se *supune* Lui cu toată inima şi faptele lui sunt în mod evident cu amprenta harului. Alegerea lui Dumnezeu este *ascultare* din partea omului, ascultare iubitoare, smerită.

Grija lui Dumnezeu este *reală* faţă de cei pe care El i-a ales şi ei *au răspuns* chemării Sale. El scurtează zilele prigonirii pentru ei (Mc. 13, 20, 22; Mt. 24, 22, 24).

Dar răspunsul celor aleşi de Dumnezeu e *o parte bună*, de care nu vom fi privaţi, dacă stăruim în ea (Lc. 10, 42).

Dumnezeu a ales pe părinţii poporului lui Israel (F. Ap. 13, 17), dar şi pe „τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου”, pe *cele nebune ale lumii* sau pe cele „τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου”, *slabe ale lumii* sau pe cele *de neam umil*, „τὰ ἐξουθενημένα” (I Cor. 1, 27-28; *cf.* GNT).

Alegerea lui Dumnezeu nu *îl depreciază* pe om şi nici nu-l *condiţionează* de o anumită *poziţie socială* sau *calitate a sănătăţii sale fizice*.

De aceea Sfântul Pavel le evidenţiază în mod expres corintenilor faptul, că alegerea lui Dumnezeu nu s-a legat de calităţile lor *mentale*, *fizice* sau *sociale*, pentru că „nu mulţi sunt *înţelepţi după trup*, nu mulţi sunt *puternici*, nu mulţi sunt *de bun neam*” (I Cor. 1, 26).

În acelaşi verset, GNT-ul ne prezintă pe cei aleşi ca „τὴν κλῆσιν”, cei *chemaţi*.

Ideea de *chemare* o vedem în acest cadru ca fiind legată de aceea de *alegere* a lui Dumnezeu.

Alegerea Sfinţilor Apostoli pentru propovăduire este *o chemare la propovăduire* iar intrarea noastră în Sfânta Biserică, prin Sfintele Taine ale îmbisericirii noastre este *o chemare* la *a trăi în alegerea lui Dumnezeu*.

Ca creștin ortodox alegi *să îţi trăieşti chemarea* pe care ţi-a făcut-o Dumnezeu: aceea de *a veni mereu spre El*, de *a te îndumnezei continuu*.

În lumina pe care o dă *alegerii lui Dumnezeu* I Cor. 1, 26-29, Dumnezeu nu alege *pe cei slabi* şi *nebăgaţi în seamă*

pentru că numai aceia *merită* să fie cu Dumnezeu, ci pentru că *cei tari* şi care se cred *deştepţi*, refuză *să recunoască* înţelepciunea lui Dumnezeu.

Dumnezeu nu *simpatizează* cu cei handicapaţi sau neştiutori numai pentru ca să le facă *în ambiţie* celor mai deştepţi şi de rang bun în societate, ci pentru că aceştia s-au arătat *mai deschişi* decât primii.

Alegerea lui Dumnezeu nu ţine de *slăbiciunea* şi *desconsiderarea celor aleşi* ci de *dorinţa imediată* de a răspunde harului lui Dumnezeu.

Avem de-a face cu preeminenţa voii lui Dumnezeu asupra voii trupeşti păcătoase, pervertite. De aceea „πᾶσα σὰρξ" (I Cor. 1, 29; GNT)/ *tot trupul* se referă în primul rând la întreaga umanitate, dar vorbeşte în subsidiar şi de toată gama de înţelegeri trupeşti şi de patimi, care încearcă să impună *o cunoaştere căzută*, trupească, în locul *cunoaşterii duhovniceşti*, care reprezintă *luminarea* lui Dumnezeu în om.

Efes.1, 4 ne prezintă *alegerea* lui Dumnezeu ca pe o alegere mai „înainte de întemeierea lumii" (ed. BOR 1988).

Acest verset poate fi speculat în mod periculos ca să convină cu teoria predestinaţiei. Dar poate fi posibilă *o înţelegere reală* a acestui verset în sensul *predestinării*?

Răspunsul va apărea în urma unei mult mai atente *înţelegeri* a versetului şi *a contextului* acestui început de capitol.

Sfântul Pavel vorbeşte de alegerea lui şi a efesenilor care *au crezut* în Hristos. Alegerea lui Dumnezeu însă s-a făcut „ἐν αὐτῷ" (Efes. 1, 4; ed. GNT)/*întru El*, întru *Hristos*.

Alegerea e făcută întru Hristos de către Dumnezeu Tatăl, din veşnicie, cu scopul de a fi „sfinţi şi fără de prihană înaintea Lui" (Efes. 1, 4; ed. BOR 1988).

Este evident că „întru El" reprezintă *asumarea noastră*, a tuturora, de către Hristos, în firea Sa umană, fapt pentru care Tatăl „ne-a binecuvântat pe noi, în ceruri, cu toată *binecuvântarea duhovnicească*" (Efes. 1, 3; ed. BOR 1988).

Dacă nu admitem *binecuvântarea noastră în Hristos* în *firea Sa umană* în care ne-a cuprins pe toţi, cum putem explica altfel binecuvântarea noastră *în cer* de către Tatăl, când nimeni dintre noi nu *s-a urcat* în cer, pentru ca Tatăl *să-l binecuvinteze*?

Ci noi suntem binecuvântaţi în Hristos Dumnezeu de către Tatăl, pentru că El ne-a asumat pe toţi în firea Sa umană.

Noi trebuie să ajungem *Sfinţi*. Acesta e *sensul* vieţii noastre. Dar sfinţenia personală nu e *o condamnare* a noastră *la sfinţenie*, fără voia noastră.

Dumnezeu Tatăl ne-a rânduit în iubirea Sa „spre înfierea întru El" (Efes. 1, 5; ed. BOR 1988), întru Hristos.

Iubirea Sa însă nu se dovedeşte *restrictivă*, pentru că iconomia lui Dumnezeu a dorit „ca toate să fie iarăşi unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ – toate întru El" (Efes. 1, 10; ed. BOR 1988).

Dar pentru o asemenea *unire* dintre *cer* şi *pământ* nu se putea ca unii să fie *aleşi spre viaţă* şi *alţii spre moarte* în consens cu teoria eretică a predestinaţiei.

GNT ne propune: „aleşi mai înainte potrivit planului Său" (ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ, Efes. 1, 11), fără a arăta că există cumva şi *reprobaţi* de la mântuirea în Hristos.

Cum s-ar putea concepe că Hristos *Se întrupează* şi *moare pentru toţi* dar vrea să-i mântuiască *numai pe unii*? De ce să facă acest s*eparatism*, dacă El vrea să arate tuturor iubirea Tatălui și a Sfântului Duh faţă de El?

Noi auzim în El cuvântul adevărului şi crezând în El suntem pecetluiţi cu Sfântul Duh al făgăduinţei, pentru că Duhul Sfânt este *arvuna* moştenirii personale (cf. Efes. 1, 13-14; ed. BOR 1988).

Alegerea *mai înainte de facerea lumii* este aşadar alegerea noastră, a tuturor, pentru *a fi mântuiţi în Hristos*, pe când credinţa întru Hristos Dumnezeu înseamnă *să dai curs alegerii lui Dumnezeu*, prin care alegi *în mod personal* viaţa împreună cu El.

Predestinaţia nu poate fi susţinută pe baza capitolului I din *Epistola către Efeseni* şi nici pe baza altor argumente luate la repezeală din Sfânta Scriptură.

Lui Calvin i-a plăcut numai aspectul alegerii ca *separare* a unora de alţii, dar mai puţin a-l alegerii ca *relaţie personală* cu Dumnezeu.

Emil Brunner[401], teolog reformat, urmaşul lui Calvin, va nega predestinaţia înţeleasă ca *dublu decret veşnic* al lui Dumnezeu, prin care Acesta ar fi desemnat pe *unii spre viaţă* iar pe alţii *spre moarte*[402].

---

[401] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Emil_Brunner.

[402] *Cf.* Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God*, Dogmatics, vol. 1, translated by Olive Wyon, Ed. The Westminster Press, Philadelphia, SUA, 1949.

Capitolul 22 al dogmaticii sale, referitor la problema predestinaţiei, începe la p. 303 din ed. cit.

El spune de la început, că predestinaţia e o „zonă periculoasă”[403] şi că un asemenea decret al lui Dumnezeu este *teribil* şi *paralizant* pentru cei credincioşi[404].

El leagă alegerea lui Dumnezeu de *creaţie* şi implicit de *istorie* şi nu de *veşnicie*[405]. Şi constată că nicăieri în Sfânta Scriptură nu se specifică nimic despre *dubla alegere* a lui Dumnezeu iar cei care au spus aceasta au avut *o credinţă greşită*[406].

Privind Noul Testament, Brunner constată ca şi noi, că *a avea credinţă* nu e ceva *general* ci *un lucru personal*[407]. Credinţa este *o legătură personală* dintre mine, credinciosul şi Hristos Dumnezeu[408].

„Credinţa este…o relaţie personală, imediată, directă, care se opune unei *teorii generale*”[409] şi, mai ales, ea îşi are originea *în istorie*[410].

Pentru acest lucru Brunner conchide, că vorbim de lucruri identice când ne referim la *caracterul istoric* al alegerii şi la *libertatea* lui Dumnezeu în cadrul alegerii[411].

Elecţia sau *alegerea* lui Dumnezeu „constă în legătura cu Dumnezeu, Care chemă la dragoste, Care ne cheamă pe noi la El Însuşi”[412].

Şi autorul la care facem referire pune semnul de egalitate între „a fi ales” şi „a fi chemat”[413].

Cei aleşi sunt cei care *au acceptat* să creadă şi să devină astfel fiii lui Dumnezeu, în comuniune cu ei[414]. Chemarea lui Dumnezeu e *personală*[415]. Şi chemarea noastră de către Dumnezeu se face *prin Hristos*[416]. „Aleşii” despre care vorbeşte Noul Testament sunt numai *cei care cred*[417].

Brunner e foarte atent la doctrina *dublei predestinări* şi în această doctrină el distinge *legea cauzalităţii* pe care Calvin

---

[403] Idem, p. 303.
[404] Idem, p. 306.
[405] Idem, p. 309.
[406] Ibidem.
[407] Ibidem.
[408] Ibidem.
[409] Idem, p. 310.
[410] Ibidem.
[411] Ibidem.
[412] Idem, p. 311.
[413] Ibidem.
[414] Ibidem.
[415] Ibidem.
[416] Idem, p. 314.
[417] Ibidem.

o introdusese în doctrina *despre veşnicie* sau a raportului lui Dumnezeu cu omul.

El şi-a dat seama că reformatorii l-au văzut pe om drept *o fiinţă pasivă* în actul primirii harului şi au transformat relaţia personală dintre Dumnezeu şi om cu *o relaţie cauzală*, unde Dumnezeu e *cauza credinţei* iar credinţa *efectul acţiunii* lui Dumnezeu în om[418].

Credinţa ca *efect cauzal* al harului e negată de Brunner şi considerată *o teorie artificială a teologilor*[419].

Poziţia lui atât de tranşantă se referă însă la o dobândire a credinţei la care omul nu are *niciun aport efectiv* şi care se leagă de *o presupusă mişcare impersonală* a lui Dumnezeu.

Ea decurge din această fictivă lege *a cauzalităţii* în cadrul relaţiei dintre Dumnezeu şi om.

Greşeala aceasta în ceea ce priveşte credinţa a viciat şi înţelegerea *alegerii* lui Dumnezeu, continuă să spună Brunner.

Alegerea nu a mai fost văzută ca *relaţie* între Dumnezeu şi om, ci ca *pură determinare* a omului de către Dumnezeu[420].

„Prin alegerea eternă omul este *determinat*, lui i s-a fixat totul…Modelul tapiţeriei a fost deja ţesut, înainte ca omul să-şi înceapă existenţa. Viaţa nu mai înseamnă *a ţese tapiţeria*, căci ea este *deja terminată*. Dacă aceasta înseamnă *alegere*, atunci cu siguranţă nu este decât *cel mai radical determinism* şi care nu conţine *doctrina alegerii*”[421], va spune Brunner.

Prin aceste afirmaţii Brunner se dezice *total* de teoria predestinaţiei a lui Ioan Calvin.

Iac. 2, 5 vorbeşte despre alegerea celor bogaţi în credinţă şi care sunt *moştenitori* ai Împărăţiei lui Dumnezeu, făgăduită celor care Îl iubesc pe Dumnezeu.

Credinţa şi iubirea sunt două *trăsături personale* care reprezintă aportul uman la alegerea lui Dumnezeu.

A fi „κληρονόμους τῆς βασιλείας” (Iac. 2, 5; ed. GNT), *moştenitori ai Împărăţiei lui Dumnezeu* vine din credinţă şi iubire înţelese eclesial. Moştenitorii acestei Împărăţii nu sunt *discriminaţi* şi nici *împiedicaţi* de Dumnezeu ca să o moştenească ci, dimpotrivă, sunt *ajutaţi* în mod efectiv prin harul dumnezeiesc.

Cei aleşi vor fi adunaţi de Îngerii lui Dumnezeu de pe întreg pământul, când va veni Domnul întru slavă multă,

---

[418] Idem, p. 315.
[419] Ibidem.
[420] Idem, p . 316.
[421] Ibidem.

pentru ca să judece lumea întru dreptate (Mt. 24, 31; Mc. 13, 27).

În II Tim. 2, 10, Sfântul Apostol Pavel rabdă toate pentru *cei aleşi*, pentru ca ei să aibă parte de mântuirea în Hristos şi de slava veşnică.

Dar cum Sfântul Pavel propovăduia *tuturor*, cei aleşi sunt toţi cei *care cred* şi *îşi lucrează mântuirea* cu smerenie şi cu dragoste de Dumnezeu şi de oameni.

Sfântul Botez şi *botezul lacrimilor* la Sfântul Simeon Noul Teolog



Sfântul Simeon Noul Teolog foloseşte pe In. 3, 5 şi In. 3, 7 pentru a dezbate *botezul lacrimilor* şi nu *Sfântul Botez* aşa după cum eram învăţaţi în manualele noastre teologice[422].

Pentru el, *botezul lacrimilor* e *al doilea botez* iar „naşterea de sus” e considerată *curăţirea prin Sfântul Duh* a sufletului, pe care o produc lacrimile, *lacrimile de iubire* şi pe care părintele profesor Ică jr. le traduce ca „lacrimi spontane”[423].

---

[422] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole şi Capitole*, Scrieri III, intr. şi trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 373. Citare abreviată: *Ică jr. III*.
[423] Ibidem.

Am fi tentaţi să credem că Sfântul Simeon *devaloriza* Sfântul Botez, dacă citim capitolul următor, al 36-lea, dar acest lucru ar fi *o exagerare*.

În acest capitol al 36-lea, Sfântul Simeon spune că „primul Botez are *apa* care prefigurează *lacrimile*, are *mirul* care însemnează mai înainte *mirul gândit cu mintea [spiritual] al Duhului*. Dar *al doilea [botez*, cel *al lacrimilor*] nu mai e *o prefigurare a adevărului*, ci este *însuşi adevărul*”[424].

Raportarea la Sfântul Botez a autorului nostru, în acest context, este una *ascetică* şi nu *sacramentală*.

Raportarea sacramentală la Sfântul Botez o avem la finalul *Imnului* al 15-lea, unde Sfântul Simeon spune că prin Sfântul Botez ne-am făcut „fii ai lui Dumnezeu pe când eram prunci”[425].

Iar în *Imnul* al 20-lea, el se vede născut din nou prin Sfântul Botez, pentru că afirmă faptul, că a fost scos „ca …unul curat din pântecul sfintei scăldătoare [a Botezului]” [426] şi îmbrăcat „cu haină împărătească”[427].

Însă în I, 36, Sfântul Simeon se referă la Sfântul Botez şi la Sfânta Mirungere nu ca la nişte *simboluri* fără niciun conţinut duhovnicesc, ci raportează cele două Sfinte Taine la efectul lor real, *conştient* în fiinţa noastră.

Sfântul Botez ne curăţeşte de păcate. Lacrimile mântuitoare ne curăţesc şi ele de păcate.

Dacă prin Sfânta Mirungere primim *harul dumnezeiesc* cel cu multe daruri şi în cazul pocăinţei, al *lacrimilor mântuitoare*, primim acelaşi *har curăţitor* în fiinţa noastră.

Cele două prefigurează *adevărul vieţii duhovniceşti mature*, starea când omul percepe, în mod conştient, *curăţirea interioară prin har*.

Asta nu înseamnă că atunci când eram *prunci* nu am *tresăltat* şi nu ne-am *schimbat prin har* fiinţa noastră. Dar nu mai ştim cum *l-am simţit* atunci sau *am uitat* şi *ne-am afundat* în păcate în copilăria şi tinereţea noastră.

De aceea se ruga Sfântul David: „Păcatele tinereţilor mele şi ale neştiinţei mele nu le pomeni” (Ps. 24, 7)[428].

Discuţia despre Sfântul Botez ca *Sfântă Taină* este reluată de Sfântul Simeon şi în *Imnul* al 55-lea.

---

[424] Ibidem.
[425] Idem, p. 96.
[426] Idem, p. 126.
[427] Ibidem.
[428] Ed. BOR 1988.

Pocăinţa e numită aici „a doua curăţire”[429]. „Definiţia” pocăinţei este „harul Duhului Sfânt pe care l-am primit mai întâi la Botez, căci harul este, ai spus [Mt. 3, 11], nu numai *prin apă*, ci mai degrabă *prin Duhul* cu chemarea Treimii.

Deci fiind noi botezaţi ca *prunci nesimţitori*, ca nişte nedesăvârşiţi primim *în chip nedesăvârşit* şi harul, luând dezlegarea *călcării dintâi*, şi numai pentru aceasta, pe cât mi se pare, ai poruncit, Stăpâne, să se săvârşească această *baie dumnezeiască*”[430].

Pocăinţa e *posibilă* datorită *harului dumnezeiesc* iar Botezul se face prin apă şi prin harul Duhului Sfânt, pe care îl chemăm să se coboare şi să sfinţească apa şi să o facă „baie a naşterii celei de a doua”[431].

Sfântul Simeon vorbeşte de o „nesimţire” a pruncilor, dar şi de o „nedesăvârşire” a lor la Botez, însă nu contestă că ei *primesc*, chiar şi *nedesăvârşit* (credem că se referă la *puterea lor de a înţelege*) *harul dumnezeiesc*.

Primirea harului e *reală* şi e *mărturisită* de Dumnezeiescul Simeon. Harul, căci cine altul putea face asta, ne dezleagă de *păcatul originar*, pe care Sfântul Simeon îl numeşte „călcarea dintâi” a poruncii lui Dumnezeu.

Una dintre multele definiţii ale *păcatului* e şi aceasta de *încălcare a poruncii* lui Dumnezeu.

Raţiunea pentru care Sfântul Simeon consideră că *există Botez pentru prunci* e aceea că *îi curăţește de păcatul strămoşesc*.

Observăm faptul că, în mod indubitabil, Sfântul Botez este pentru acesta *un act dumnezeiesc*, pentru că cei botezaţi „intră înăuntrul viei [Mt. 20, 1], fiind izbăviţi de întuneric şi iad şi eliberaţi în întregime de moarte şi stricăciune”[432].

Sfântul Simeon interpretează „via” de la Mt. 20, 1 ca fiind *Raiul* din care am căzut şi întru care *intrăm din nou* prin Sfântul Botez[433].

Cei care se botează *în mod conştient* (γνώσει), se fac ca Sfântul Adam înainte de păcat[434].

---

[429] Ică jr. III, p. 284.
[430] Ibidem.
[431] *** *Molitfelnic*, ed. a V-a, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod şi cu binecuvântarea PFP Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 31.
[432] Ică jr. III, p. 284.
[433] Ibidem.
[434] *Cf.* Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, no’s 41-58, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand et J. Paramelle, SC 196, Paris, 1973, p. 256 / Ică jr. III, p. 284.

Botezul *ne introduce* în Împărăţia lui Dumnezeu. El e *o rechemare* dar şi *o introducere* în Rai.

Botezul e poarta prin care *intrăm în Rai* şi cel care ne face „cu totul li*psiţi de păcat* sau chiar *sfinţiţi*" (ἀναμάρτητοι ἤ καὶ ἡγιασμένοι)[435].

Creştinii care păcătuiesc după Sfântul Botez, spune Sfântul Simeon, fac „lucruri *mai rele* decât Adam, dispreţuind şi iubirea Ta de oameni şi nesocotind *baia Botezului* [Tit 3, 5] *în Duhul Sfânt* drept lucrul unei *iconomii înfricoşătoare*"[436].

Dar locurile de la Sfântul Simeon referitoare la Sfântul Botez nu se termină aici.

Găsim în III, 45, că „la Dumnezeiescul Botez primim *iertarea păcatelor* şi suntem *eliberaţi de blestemul cel de demult* [Gal. 3, 13] şi prin venirea Duhului Sfânt suntem *sfinţiţi*"[437].

Faptul că Sfântul Botez *şterge* păcatul strămoşesc şi păcatele personale şi *ne sfinţeşte* este foarte evident.

Dar Sfântul Simeon vede *în primirea conştientă* a harului dumnezeiesc, prin intermediul *extazului*, dobândirea *harului desăvârşit*.

Harul desăvârşit (τὴν τελείαν χάριν [438]) este „al celor care au *o credinţă sigură* şi o arată pe aceasta *prin fapte*"[439].

Şi harul Preasfântului Duh e *o arvună* (ἀρραβῶν)[440] a vieţuirii împreună cu Dumnezeu în veci, dacă omul are harul *în chip conştient* în el însuşi[441].

Arvuna harului este *inelul* (τὸν δακτύλιον)[442] pe care fiul cel risipitor, care se pocăieşte şi se umileşte cu prisosinţă, îl primeşte de la Tatăl[443].

Arvuna Duhului o primim acum, pentru ca „bunurile veşnice şi Împărăţia cerurilor" să le primim în viaţa de dincolo[444], „având prin arvună *certitudinea* că toate cele convenite cu ea vor fi *nemincinoase*"[445].

---

435 Idem, p. 258 / Ibidem.
436 Ică jr. III, p. 284.
437 Idem, p. 408.
438 Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres Théologiques, Gnostiques et Pratiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 51, Paris, 1957, p. 93.
439 Ibidem / Ică jr. III, p. 408.
440 Idem, p. 94 / Ibidem.
441 Ică jr. III, p. 408.
442 SC 51, p. 94 / Ică jr. III, p. 409.
443 GNT, Lc. 15, 22, *cf. BibleWorks 5*.
444 Ică jr. III, p. 409.
445 Ibidem.

Extazul e numit de Sfântul Simeon în III, 54 „fulgerarea arvunei”[446] şi e *o consecinţă normală* în viaţa celor care *s-au botezat* şi *au primit harul Duhului Sfânt*. Harul *se păstrează* însă cu multe eforturi „prin *lucrarea* poruncilor”[447].

Legătura interioară dintre *fapte* şi *har* este evidentă la Sfântul Simeon Noul Teolog. Pentru el, „nici harul Duhului nu rămâne în noi fără *lucrarea poruncilor*, nici lucrarea poruncilor nu ne este de trebuinţă şi de folos fără *harul lui Dumnezeu*”[448]. Cu alte cuvinte, *faptele bune* în afara *credinţei celei drepte* şi *a harului dumnezeiesc* nu-l pot *mântui* pe om.

Punând în ecuaţie Sfântul Botez şi libertatea omului, Sfântul Simeon precizează faptul că „Botezul nu *desfiinţează* libertatea alegerii noastre, ci *ne dăruie libertatea* de a nu mai fi *tiranizaţi fără voie* de diavolul; căci după Botez în puterea noastră stă fie să rămânem *din voinţă proprie* în poruncile Stăpânului Hristos în Care ne-am botezat şi să umblăm pe cale poruncilor Lui, fie să ne abatem de la acest *drum drept* şi să ne reîntoarcem prin faptele cele rele la *potrivnicul* şi *vrăjmaşul nostru diavolul*”[449].

Sfântul Simeon vede în Botez restauratorul *libertăţii interioare de alegere*, pentru că diavolul nu mai poate să ne *conducă* după Sfântul Botez fără *voia noastră*.

Tirania diavolului, tiranizarea noastră de către el, impunerea voii lui *cu forţa* s-a nimicit la Sfântul Botez. Reîntoarcerea la demoni se face numai prin *faptele rele*, numai prin c*onsimţirea* noastră cu păcatul.

Dacă Sfântul Simeon învaţă *libertatea alegerii personale* (τὸ αὐτεξούσιον), Ioan Calvin în lucrarea sa „De scandalis” (1550), îi acuză pe unii Sfinţi Părinţi că *au atribuit* omului *voinţă liberă*[450].

Pentru el, Sfinţii Părinţi „au acordat omului m*ai mult zel pentru virtute* decât se cuvenea”[451].

Odată cu *negarea* libertăţii omului de a alege între *bine* şi *rău*, Calvin nega şi *egalitatea noastră* în ceea ce priveşte *racordarea* la harul dumnezeiesc.

El îi numeşte „fanatici” pe cei „care bombănesc că harul este distribuit tuturor *în mod egal* şi *fără discernământ*”[452].

---

[446] Idem, p. 410.
[447] Ibidem.
[448] Ibidem.
[449] Idem, p. 420.
[450] În Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine*, vol. 1, trad. de Elena Jorj şi Daniel Tomuleţ, cu o introd. de Iosif Ţon, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 365, n. 13.
[451] Idem, p. 365.

Dar *negarea libertăţii* omului la Calvin stă în strânsă legătură cu teoria *predestinării* oamenilor de către Dumnezeu.

Pentru Calvin, *predestinaţia* se traduce prin faptul că „mântuirea le este *oferită gratuit unora*, în timp ce alţii sunt *ţinuţi departe* de accesul la ea”[453].

Întorcându-ne la Sfântul Simeon, la Părintele nostru cel preadumnezeiesc, acesta ne învaţă, că cei care păcătuiesc după primirea Botezului „*se înstrăinează* pe ei înşişi de *sfântul pântec al Botezului*”[454].

Libertatea de alegere a omului e cea prin care acesta face şi *bune* şi *rele*[455] iar înstrăinarea, bineînţeles, se produce prin *răul* şi nu prin *binele* pe care îl facem.

De rele nu putem scăpa decât prin pocăinţă. Iar pocăinţa, constată Sfântul Simeon, este „o lucrare nedeterminată”[456] temporal, pentru că Domnul a spus: „Pocăiţi-vă, că s-a apropiat Împărăţia cerurilor” (Mt. 3, 2).

Afirmaţia Sfântului Simeon este cât se poate de adevărată, pentru că exprimă literalitatea lui μετανοέω, verb care înseamnă: „eu îmi schimb mintea”[457].

Pocăinţa e *o lucrare continuă* pentru că pe fiecare clipă pot să îmi schimb şi mai mult, în bine, *mintea*.

Şi unul dintre semnele *pocăinţei* sau *al iertării păcatelor* sunt *lacrimile* (δάκρυμα).

În *Imnul* al 4-lea, Sfântul Simeon cere de la Dumnezeu „lacrimi de pocăinţă, lacrimi de dor, lacrimi de mântuire, lacrimi care curăţesc întunecimea minţii mele şi mă fac strălucitor de sus pe mine”[458].

Oricum s-ar numi ele sau oricare dintre simţăminte le-ar provoca, Sfântul Simeon recunoaşte drept *lacrimi sfinţitoare* pe cele *în care lucrează* harul dumnezeiesc.

Curăţirea de păcate şi *umplerea de strălucire dumnezeiască* le fac în noi harul dumnezeiesc.

Lacrimile *mântuitoare* nu sunt numai *apă sărată*, cu o compoziţie chimică pe care o poate analiza un chimist, ci lacrimi pe care le provoacă *împreuna lucrare a omului* şi *a harului*.

---

[452] Idem, p. 370.
[453] Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine*, vol. 2, trad. de Elena Jorj şi Daniel Tomuleţ, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 86-87.
[454] Ică jr. III, p. 420.
[455] Ibidem.
[456] Idem, p. 408
[457] Cf. Liddell-Scott Lexicon, apud *BW 5*.
[458] Ică jr. III, p. 63.

Omul îşi simte păcatele *împreună* cu harul dumnezeiesc şi tot *împreună* Îl doreşte pe Dumnezeu.

Pentru ca omul *să plângă*, el trebuie *să îşi străpungă* (κατανύσσηται)inima[459]. *Străpungerea inimii* o facem *împreună cu Hristos*.

Când plângem împreună cu El, spune Sfântul Simeon, Hristos Se numeşte *apă*, apă *curăţitoare de patimi*[460].

Hristos ne spală de păcate „fiind unit cu lacrimile” [461] noastre. Iar când prin plâns ajungem să stingem „irascibilitatea inimii”[462], Hristos se numeşte *blândeţe*[463], pentru că *ne face să fim blânzi*.

Hristos nu lucrează în noi numai *curăţirea de patimi* şi *blândeţea*, spunea Sfinţia sa, ci şi *râvna*, *pacea*, *bucuria*, *bunătatea*, *compătimirea*, *milostivirea*, *frumuseţea*[464] şi toate celelalte *virtuţi dumnezeieşti*.

Curăţirea prin *lacrimi* şi *suspine* apare şi la sfârşitul *Imnului* al 26-lea[465]. Aici lacrimile sunt văzute ca *o condiţie sine qua non* pentru *primirea* Sfintei Euharistii[466].

În *Imnul* al 28-lea, *căldura inimii* este prezentată ca *o stare duhovnicească* care este intim legată de „ţâşnirea lacrimilor”[467].

Uşurătatea cărnii, somnul, săturarea pântecelui şi băutul mult de vin sunt cele care *au stins flacăra*, arderea interioară a inimii şi *a secat* izvorul lacrimilor[468].

Spune Sfântul Simeon: „căldura naşte foc, iar focul naşte iarăşi căldură, şi din amândouă se aprinde *flacără* izvorul

---

[459] Idem, p. 143 / Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, no’s 16-40, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand, SC 174, Paris, 1971, p. 184.
Verbul κατανύσσω exprimă starea interioară în care eşti *pătruns de durere* sau *de remuşcare*, de părerea de rău, *cf.* *** *Dictionnaire Grec – Français*, par A. Bailly, Ed. Hachette, Paris, 2000, p. 1044.
Străpungerea inimii nu este aşadar *o acţiune mecanică exterioară*, în care ne lovim cu pumnul în partea unde este inima sau ne ostenim făcând mult asceză, ci durerea care se acumulează în inimă prin *amintirea păcatelor noastre* şi prin *înţelegerea a ceea ce am făcut rău*, depărtându-ne de viaţa curată şi sfântă.
Durerile inimii nu sunt *simple dureri fizice*, ci simţi în duhul propriu *nemulţumirea faţă de propria ta viaţă* şi *de acţiunile tale*.
Durerea duhovnicească este *divino-umană*, pentru că numai împreună cu harul dumnezeiesc putem *simţi* şi *înţelege* păcatele proprii şi putem să ne plângem viaţa *ca pe un mort*.
[460] Ibidem / Ibidem.
[461] Ibidem.
[462] Ibidem.
[463] Ibidem.
[464] Ibidem.
[465] Idem, p. 166.
[466] Idem, p. 165.
[467] Idem, p. 175.
[468] Ibidem.

lacrimilor. Flacăra odrăsleşte *curgerile*, iar curgerile *flacăra*”[469].

Căldura şi *focul inimii* sunt *iubirea* şi *râvna* pentru Dumnezeu, dorinţa de a fi cu Dumnezeu şi de a-ţi sfinţi viaţa întru El.

Dar pe când „căldura” e dragostea de Dumnezeu care se vede aprinzând inima, „focul” inimii duhovniceşti este dragostea aprinsă, nestăvilită, nebună pentru Dumnezeu.

Trecerea de la *căldura* la *focul* dragostei e o trecere ascendentă sau, mai bine zis, e vorba de *o intensificare* a doririi lui Dumnezeu în noi.

Nesuportarea de *a fi departe de Dumnezeu*, gândul că El e *tot ceea ce inima ta doreşte*, face să ţâşnească din focul inimii, al doriri lui Dumnezeu, *lacrimi de dor* pentru El.

Atunci, inima noastră este *mult lărgită* şi prezenţa Sa este *adânc întipărită* în noi.

Gândul la Dumnezeu şi simţirea lui Dumnezeu stau în această fază împreună. Nu mai ştim cât *ne gândim* la El şi cât *Îl simţim*, cât de mult *Îl dorim* şi cât de mult *iubirea Lui* ne inundă.

Aidoma lăstarului care iese din copac, la fel odrăsleşte şi *dragostea nestăvilită de Dumnezeu* cât şi *lacrimile din dor de El* şi acestea ne curățesc inima, și nu fac altceva *decât să înmulţeas*că în noi *dorul după El*.

Imnul al 40-lea ne aduce în discuţie lacrimile din perspectiva vieţii ascetice, înţeleasă ca *o mucenicie zilnică*.

Ispitele, durerile necazurilor, batjocurile şi răutăţile oamenilor ne fac să fim „un mucenic vărsând *lacrimi* în loc de *sânge*”[470].

Durerea se exprimă în acest fel prin răbdare, mulţumire şi lacrimi.

Însă lacrimile apar şi „dintr-o inimă compătimitoare”[471], pentru că trebuie să plângem şi să suferim pentru cei ce *se dau pe ei înşişi morţii*[472].

Lacrimile aduc *mângâiere*[473].

Mângâierea pe care o aduc lacrimile fac să ţâşnească în noi veselia „ca un izvor curgând necontenit”[474], ca o curgere

---

[469] Ibidem.
[470] Idem, p. 219.
[471] Idem, p. 220.
[472] Ibidem. Adică să suferim pentru cei care păcătuiesc cu nonșalanță, cu indiferență crasă.
[473] Idem, p. 247.
[474] Ibidem.

plină de miere, ca o băutură a veseliei ce se întoarce mereu în mintea noastră şi mintea noastră *se îndulceşte* de ea, mâncând-o *duhovniceşte*[475].

[475] Ibidem.

Sfântul Ioan Damaschin vorbind despre *Prea Sfânta Treime* în *Dogmatica sa*

Sfântul Ioan alocă primele 14 capitole din *Dogmatica* sa discuţiei despre *Prea Sfânta Treime*[476].

Şi în loc să înceapă cu *o apologie pozitivă* a existenţei lui Dumnezeu sau cu *o prezentare scriptologică* a persoanelor treimice, Dumnezeiescul Ioan abordează în primul rând *existenţa tainică* a Dumnezeirii.

Cf. In. 1, 18 (primul verset citat de către autorul nostru în capitolul întâi al *Dogmaticii* sale), Sfântul Ioan concluzionează: „Dumnezeirea este *inefabilă* şi *incomprehensibilă*”[477].

Numai Dumnezeu *Se cunoaşte pe Sine* iar nimeni dintre oameni şi dintre Puterile suprapământeşti (ὑπερκοσμίων δυνάμεων) nu a cunoscut vreodată pe Dumnezeu[478].

Dacă despre Dumnezeu *în Sine* nu putem cunoaşte nimic fără *descoperirea Sa* către noi, aceasta nu înseamnă că Dumnezeu ne-a lăsat într-o *neştiinţă absolută* cu privire la Sine[479].

Sfântul Ioan vorbeşte mai întâi despre „cunoştinţa existenţei lui Dumnezeu”[480], pe care El *a însămânţat-o* (ἐγκατέσπαρται)[481] „*în chip firesc* în toţi oamenii”[482].

---

[476] Cf. Sfântul Ioan Damaschin, Dogmatica, trad. din lb. gr. de Pr. Dumitru Fecioru, ed. a III-a, în col. „Mari scriitori creştini” Ed. Scripta, Bucureşti, 1993.
În această ediţie românească învăţătura despre *Dumnezeu Cel în Treime* e cuprinsă între p. 15-43.
Citările în limba greacă le vom face conform TLG, Joannes Damascenus #004.

[477] *Cf.* Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 15. În TLG, Joannes Damascenus #004.1.9 – #004.1.10: „ἄρρητον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον”.

[478] Ibidem / TLG, Joannes Damascenus #004. 1. 15 – #004. 1. 16.

[479] Ibidem.

[480] Ibidem.

[481] *Cf.* TLG, Joannes Damascenus #004. 1. 17.
Ideea fundamentală care se desprinde din acest verb grecesc e aceea că această cunoştinţă a existenţei lui Dumnezeu a fost răspândită în întregul om de către Dumnezeu Însuşi.
Nu ni se spune când *se întâmplă* aceasta şi *în ce constă această cunoştinţă* a existenţei Sale. Dar un lucru e singur: că Dumnezeu Însuşi *Se face cunoscut nouă*, în primul rând printr-o intervenţie *personală* şi *directă* asupra fiecăruia dintre noi.
Discuţia care se poate începe de la acest enunţ e aceea că, fiecare dintre noi *poate să vorbească* despre această *evidenţă a existenţei lui Dumnezeu*.
Particula „în chip firesc” trebuie înţeleasă în sensul, că e *natural* să ştim *în* şi *prin fiinţa noastră* despre existenţa şi lucrarea lui Dumnezeu.
Că această *evidenţă* este *urmată* de unii şi *renegată* de alţii e o discuţie foarte importantă în viaţa duhovnicească. Însă pornim în înţelegerea noastră de la un fapt sigur: că Dumnezeu *ni se face cunoscut* în fiinţa noastră, că El dă tuturor evidenţa

„Revelaţia naturală” la Sfântul Ioan presupune, pe de o parte, această „ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν”[483]/*cunoştinţa existenţei lui Dumnezeu* iar, pe de altă parte, sesizarea slavei lui Dumnezeu din crearea, conservarea şi guvernarea creaţiei Sale[484].

Dar dacă această „revelaţie naturală” presupune *relaţia directă* a lui Dumnezeu cu omul, înţelegerea lui Dumnezeu prin harul dumnezeiesc, cum mai putem să despărţim atât de tranşant *naturalul* de *supranatural*?

Iar dacă Dumnezeu e Cel care *însămânţează*, împrăştie în întreaga fiinţă a omului *cunoştinţa existenţei Sale* şi omul *o receptează*, cum mai putem vorbi despre om *detaşat* de *prezenţa* şi *relaţia* lui cu Dumnezeu?

Sfântul Ioan, pe de o parte, nu vorbeşte explicit despre momentul când se produce această *infuzare* a cunoştinţei Sale acceptată de către om iar, pe de altă parte, vorbind despre *firescul* ei în om, putem înţelege că omul *se naşte* cu ea.

Iar dacă cosmosul în integralitatea lui ne *vorbeşte* despre „măreţia firii dumnezeieşti”[485], înseamnă că suntem *apţi* să privim *în taina lumii* taina prea minunată *a prezenţei lui Dumnezeu*.

Însă cunoştinţa existenţei lui Dumnezeu a fost *însămânţată* în *toţi oamenii*, nu numai în *creştinii ortodocşi* iar cosmosul e lăsat *spre contemplare* tuturor.

Sfântul Ioan nu distinge *două revelaţii*: *naturală* şi *supranaturală*, ci el continuă prin a spune, că „Dumnezeu S-a făcut apoi cunoscut, atât cât ne este cu putinţă să-L înţelegem, mai întâi prin Lege şi Profeţi, iar în urmă prin Fiul Lui, Unul-născut, Domnul şi Dumnezeul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos”[486].

Descoperirea, revelarea Sa e *în deplin acord* cu puterea noastră de înţelegere. Dacă Dumnezeu ni Se descoperă pe cât putem noi *înţelege*, înseamnă că cei care spun că *nu pot să-L înţeleagă pe El*, Îl fac mincinos pe Dumnezeu, Care ne-a vorbit despre lucruri care *se pot înţelege* în relaţie cu El.

Noi, spune Sfântul Ioan, trebuie să primim, să cunoaştem şi să cinstim „toate cele predate nouă prin Lege,

---

existenţei Sale şi că Dumnezeu ne cheamă, fără să ne oblige, la *o relaţie personală*, totală, cu Sine.

[482] Ibidem.

[483] TLG, Joannes Damascenus #004. 1. 16 – #004. 1. 17.

[484] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 15.

[485] Ibidem.

[486] Ibidem.

prin Profeţi, prin Apostoli şi prin Evanghelişti şi [să] nu cercetăm nimic *mai mult* decât acestea”[487].

Rămânerea la *adevărul revelaţiei* înseamnă *necercetarea trufaşă* a celor *de taină*. Dacă rămânem la adevărurile care ni s-au transmis, rămânem, de fapt, la ceea ce Dumnezeu a vrut *să ne facă cunoscut*.

Căci El „ne-a descoperit să cunoaştem numai *ceea ce este de folos* şi a trecut sub tăcere ceea ce n-am putut *să purtăm*. Pe acestea deci *să le iubim* şi în acestea *să rămânem*, nemutând *hotarele veşnice* (Pild. 22, 28) şi nedepăşind *Dumnezeiasca Predanie* (τὴν Θείαν Παράδοσιν[488])”[489].

Nedezvăluirea adevărurilor dumnezeieşti în totalitatea lor, subliniază Sfântul Ioan Damaschin, nu are nimic de-a face cu faptul că Dumnezeu ne-ar *invidia* şi de aceea *nu ni le spune*[490] ci, aşa cum s-a citat mai sus, pentru că *nu puteam să le înţelegem*. Ni s-a descoperit ceea ce putem *înţelege* şi *purta* în viaţa noastră şi ceea ce nouă *ne este de folos* ca să ne mântuim.

În capitolul al doilea al *Dogmaticii* sale, Sfântul Ioan începe prin a face distincţie între *cognoscibil* şi *exprimabil*, între *vorbire* şi *cunoaştere*[491].

Putem înţelege multe în chip *obscur* despre Dumnezeu, dar nu le putem *exprima cu claritate*. Cele care ne depăşesc le exprimăm *în chip uman*, ajungând să vorbim *antropomorf* despre Dumnezeu[492].

Dar cu tot antropomorfismul limbajului scriptural şi liturgic, „noi *cunoaştem* şi *mărturisim* [în acelaşi timp], că Dumnezeu este fără de început, fără de sfârşit, veşnic, pururea dăinuitor, nezidit, neschimbat, neprefăcut, simplu, necompus, necorporal, nevăzut, impalpabil, necircumscris, infinit, incomprehensibil, indefinit, insesizabil, bun, drept, creatorul tuturor făpturilor, atotputernic, atotstăpânitor, atoatevăzător, atoatepurtător de grijă, stăpânitor şi judecător”[493].

Discuţia referitoare la *însuşirile* lui Dumnezeu premerge aşadar discuţia despre *persoanele treimice*.

În afară de aceste 26 de însuşiri dumnezeieşti exprimate de Sfântul Ioan, mai sunt, fără îndoială, şi altele, dar

---

[487] Ibidem.
[488] TLG, Joannes Damascenus #004. 2. 4.
[489] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 16.
[490] Idem, p. 15.
[491] Idem, p. 16.
[492] Ibidem.
[493] Ibidem.

Preacuvioşia sa a vrut să arate prin enunţarea acestora profilul inexprimabil, *inconceptual* al lui Dumnezeu.

Pentru autorul nostru, creştinii ortodocşi cunosc şi mărturisesc „*un singur* Dumnezeu, adică *o singură fiinţă*”[494], dar El „este *cunoscut* şi *este în trei ipostase*, adică Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh”[495].

Aveam aşadar *o singură fiinţă divină*, care subzistă în *trei persoane dumnezeieşti*. Însă cele trei persoane „sunt unul în toate [adică Dumnezeu], afară de *nenaştere*, *naştere* şi *purcedere*”[496].

Persoanele divine au ca *amprente personale* tocmai *nenaşterea*, *naşterea* şi *purcederea* dar nu toate *la un loc*, ci fiecare persoană are *o singură amprentă personală* din cele trei.

Fără să continue această discuţie aici, Sfântul Ioan comută centrul de atenţie spre Întruparea Cuvântului. Mărturia sa din acest capitol am analizat-o în cadrul discuţiei despre persoana Mântuitorului Hristos.

Dar concluzia pe care autorul nostru o trage, la finalul celui de al doilea capitol este aceea, că nu ştim *ce este* fiinţa lui Dumnezeu şi nici *cum* este Dumnezeu întru toate, nici cum *S-a întrupat* Dumnezeu Cuvântul şi nici cum *a făcut minuni*, ca spre exemplul mersul pe ape[497].

Noi nu putem să spunem ceva despre Dumnezeu decât numai din cele ce ni s-au revelat în chip dumnezeiesc „prin cuvintele dumnezeieşti ale Vechiului şi Noului Testament”[498].

Capitolul al treilea ne surprinde prin aceea, că nu discută *particularitățile* celor trei persoane dumnezeieşti, ci se ocupă cu *dovedirea existenţei* lui Dumnezeu.

El nu pleacă de la Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie pentru *a decela* învăţătura despre Prea Sfânta Treime, ci Sfântul Ioan se asigură că putem înţelege *miza imensă* a discuţiei teologice iniţiate aici, pentru ca mai apoi să ne introducă în *discuţia propriu-zisă* despre persoanele treimice.

Prima afirmaţie a acestui capitol este aceea, că existenţa lui Dumnezeu nu este pusă la îndoială de cei care primesc Sfintele Scripturi şi nici de păgâni, pentru că (se repetă): cunoştinţa existenţei lui Dumnezeu e *comună* tuturor, pentru că e *sădită în noi* de către Dumnezeu.

---

[494] Ibidem.
[495] Ibidem.
[496] Ibidem.
[497] Idem, p. 17.
[498] Ibidem.

Cu alte cuvinte: toţi ştim că *există* Dumnezeu. Numai că demonii au împins pe unii dintre oameni într-o asemenea „prăpastie a pierzării" încât au afirmat că *nu există* Dumnezeu[499].

În această ipostază, necredinţa se explică nu ca o urmare a *necunoaşterii* existenţei lui Dumnezeu, ci *a negării satanice* a ei.

Pentru *dovedirea existenţei* lui Dumnezeu, Sfântul Ioan porneşte de la distincţia dintre *lucrurile create* şi *cele necreate*. Cele create sunt *schimbătoare*, pe când Creatorul lor trebuie să fie *necreat* şi *neschimbător*. Şi Dumnezeu este astfel.

Postularea lui Dumnezeu este normală pentru Sfântul Ioan. Existenţa lui Dumnezeu se observă şi din *coeziunea*, *conservarea* şi *guvernarea* întregii creaţii[500].

Lucrurile compuse ale lumii noastre ne duc la concluzia că „o forţă atotputernică" la păstrează *coeziunea interioară*[501]. Pentru aceasta, ne atenţionează Sfântul Ioan, nu putem pune crearea lumii pe seama *întâmplării*.

Capitolul al patrulea mărturiseşte *evidenţa* existenţei lui Dumnezeu. Dumnezeu există, dar fiinţa, natura Lui e „cu totul incomprehensibilă şi incognoscibilă"[502].

Necorporalitatea lui Dumnezeu trebuie s-o înţelegem *de la sine*[503], chiar dacă la tot pasul întâlnim *reprezentări antropomorfe* ale lui Dumnezeu.

Compunerea şi *descompunerea* sunt cu totul străine fiinţei lui Dumnezeu[504].

El este Cel nemişcat, Care mişcă toate „prin mişcarea Sa"[505]. Nimic nu poate *explica* fiinţa lui Dumnezeu, nici măcar *însuşirile* Sale[506]. Însuşirile lui Dumnezeu „nu indică *ce este* fiinţa lui Dumnezeu, ci ceea ce *nu este*…Cu privire la Dumnezeu însă, este cu neputinţă să spunem ce este fiinţa Sa"[507].

Dumnezeu nu face parte dintre existenţele create. Dumnezeu există şi „El este *mai presus* de toate existenţele şi

---

499 Ibidem.
500 Idem, p. 18.
501 Ibidem.
502 Idem, p. 19.
503 Ibidem.
504 Ibidem.
505 Ibidem.
506 Ibidem.
507 Idem, p. 20.

mai presus de însăşi *existenţa*”[508]. Tot ceea ce cunoaştem noi se leagă de cele *care există*.

De aici rezultă că *cele mai presus de existenţă* sunt însă şi *mai presus de cunoştinţă*. Tocmai de aceea insistă şi Sfântul Ioan în a afirma *infinitatea* şi *incomprehensibilitatea* lui Dumnezeu[509].

Putem înţelege din cele legate de fiinţa Sa numai *nemărginirea* şi *incomprehensibilitatea f*iinţei lui Dumnezeu.

Afirmaţiile noastre vizavi de Dumnezeu nu Îi indică *fiinţa*, „ci *[pe] cele în legătură* cu natura Sa. Chiar dacă vom spune că Dumnezeu este *bun*, că este *drept*, că este *înţelept*, sau orice altceva, nu indicăm *natura* lui Dumnezeu, ci *pe cele în legătură* cu natura Sa”[510].

Deocamdată, afirmaţia: „cele în legătură cu natura Sa” rămâne într-un con de umbră, pentru că nu a fost *explicată* de Sfântul Ioan.

Capitolul al cincilea vrea să demonstreze, cu ajutorul Scripturii, existenţa numai *a unui singur Dumnezeu*. Cei care cred în Sfânta Scriptură acceptă existenţa numai *a unui singur Dumnezeu* şi *neagă politeismul*[511].

Celor care nu cred în Scriptură, Sfântul Ioan Damaschin le aduce argumentul *desăvârşirii* lui Dumnezeu, care exclude *deosebirea* între mai mulţi zei a politeismului.

Identitatea în toate a lui Dumnezeu ne indică, mai degrabă, existenţa *unui singur Dumnezeu* decât *a mai mulţi dumnezei*[512]. *Multiplicitatea* zeilor contrazice *necircumscrierea* dumnezeirii[513].

Tocmai cu capitolul al şaselea intrăm în discuţia propriu-zisă despre *Prea Sfânta Treime*.

Dumnezeul cel unic şi singurul nu este fără *Cuvânt*[514]. Sfântul Ioan postulează, potrivit Sfintei Scripturi, existenţa persoanei lui Dumnezeu Cuvântul.

Şi *Cuvântul lui Dumnezeu* nu este ἀνυπόστατον[515]/ *nepersonal*, ci este *veşnic* şi e *născut* din Dumnezeu[516].

Diferenţa dintre *cuvântul nostru* şi *Dumnezeu Cuvântul* e aceea, că cuvintele omeneşti sunt neipostatice/nepersonale,

---

[508] Ibidem.
[509] Ibidem.
[510] Ibidem.
[511] Ibidem. Se citează în acest sens: Ieş. 20, 2-3; Deut. 6, 4; Is. 43, 10-11; In. 17, 3.
[512] Idem, p. 21.
[513] Ibidem.
[514] Ibidem.
[515] TLG, Joannes Damascenus #004. 6. 6.
[516] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 21.

pentru că ele se pierd în aer iar Dumnezeu Cuvântul „este enipostatic (ἐνυπόστατον [517] / personal), viu, desăvârşit”[518].

Dumnezeu Cuvântul nu Se depărtează de Dumnezeu Tatăl, „ci e pururea cu El”[519]. Fiul are toate câte are Cel care L-a născut pe El, adică Tatăl.

Şi apelând la exemplul minţii şi al cuvântului uman, care iese din minte, Sfântul Ioan conchide că mintea şi cuvântul sunt una în ceea ce priveşte *natura*, dar deosebite în ceea ce priveşte *subiectul lor*.

Tot aşa şi Cuvântul lui Dumnezeu este *personal* şi *distinct* de Tatăl, pentru că „există prin El Însuşi” dar, în acelaşi timp, arată pe acelea care se văd la Dumnezeu, fiind identic cu Tatăl *după fire*. Şi de aceea Fiul e *cu totul desăvârşit* după cum e *desăvârşit* şi Tatăl[520].

Capitolul al şaptelea se ocupă cu persoana lui Dumnezeu Sfântul Duh. După cum se observă, Sfântul Ioan nu vorbeşte distinct, până la această dată, despre persoana Tatălui, ci numai despre celelalte două persoane divine[521].

Ideea primă a acestui capitol e următoarea: „Cuvântul trebuie să aibă şi Duh, căci şi cuvântul nostru nu este lipsit de duh”[522].

Dar Duhul lui Dumnezeu nu este cu nimic *inferior* Cuvântului Său şi nu e cineva *introdus din afară* în Dumnezeu.

Duhul Sfânt e o persoană, „este o putere substanţială, Care există într-o ipostasă[523] proprie ei însăşi, Care purcede din Tatăl şi Se odihneşte în Fiul şi Îl face cunoscut”[524] pe Fiul.

Sfântul Duh provine din Tatăl prin purcedere şi Se odihneşte, Se stabileşte în Fiul şi Îl revelează, Îl face cunoscut oamenilor pe Fiul.

Duhul Sfânt nu se poate *despărţi* de Tatăl, întru Care există şi de Cuvântul, pe Care Îl însoţeşte[525].

Sfântul Ioan mărturiseşte pe Sfântul Duh ca fiind personal, „viu, liber, de sine mişcător, activ, [Care] voieşte totdeauna binele, şi [Unul care] în orice intenţie a Lui *puterea*

---

[517] TLG, Joannes Damascenus #004. 6.10.
[518] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 21-22.
[519] Idem, p. 22.
[520] Ibidem.
[521] Părintele Maxim (*Vlad Marian* ca mirean), când eram colegi la Master, îmi spunea că ar vrea să facă o lucrare ştiinţifică despre *Dumnezeu Tatăl*, pentru că nimeni nu s-a ocupat de persoana Tatălui. Acum nu ştiu dacă cineva a făcut *un tratat teologic despre Dumnezeu Tatăl*. Dar ideea în sine rămâne ceva *profitabil* din punct de vedere teologic.
[522] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 22.
[523] Persoană.
[524] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 23.
[525] Ibidem.

coincide cu *voinţa*…[fiind] *fără de început* şi *fără de sfârşit*”[526].

Relaţiile intra-trinitare apar pentru prima dată exprimate în mod concis în acest tratat dogmatic în fraza: „Niciodată Cuvântul nu a lipsit Tatălui, nici Duhul Cuvântului”[527].

Unitatea fiinţei divine dar şi *trinitatea* persoanelor este evidentă aici, pentru că persoanele treimice sunt din totdeauna împreună, nedespărţite după fiinţa lor comună, dar nu se confundă între ele, pentru că sunt trei: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh.

Sfânta Treime exclude orice discuţie despre *anterioritate*, pentru că nu a fost cândva când Treimea să nu fie *Treime* şi când persoanele treimice să nu fie *în relaţie personală* Una cu Alta.

Unitatea Prea Sfintei Treimi elimină ipoteza *politeistă*, pe când *acceptarea* Cuvântului şi a Duhului distruge *monoteismul rigid al mozaismului*, rămânând din cele două concepţii ceea ce este adevărat: *unitatea firii* de la mozaici şi *deosebirea persoanelor* de la politeişti[528].

Capitolul al optulea, cel mai vast de altfel, este chintesenţa învăţăturii referitoare la Prea Sfânta Treime. Dacă am lua numai acest capitol, atunci am putea schiţa foarte sigur învăţătura despre Dumnezeu cel în Treime.

Sfântul Ioan Damaschin începe şi aici cu *unitatea* lui Dumnezeu şi cu *însuşirile divine*: „noi credem într-un singur Dumnezeu, într-un singur principiu, fără de început, necreat, nenăscut, nepieritor şi nemuritor, veşnic, infinit, necircumscris, nemărginit, infinit de puternic, simplu, necompus, necorporal, nestricăcios, impasibil, imuabil, neprefăcut, nevăzut, izvorul bunătăţii şi al dreptăţii, lumină spirituală, inaccesibil; putere, care nu se poate cunoaşte cu nicio măsură, ci se măsoară numai cu propria ei voinţă”[529].

Dumnezeu „poate pe toate *câte le voieşte*”, El *a creat* toate făpturile văzute şi nevăzute, El *ţine* şi *conservă* toate existenţele, le *poartă de grijă* la toate, „le stăpâneşte pe toate, le conduce şi împărăţeşte peste ele, într-o împărăţie fără de sfârşit şi nemuritoare, fără să aibă potrivnic; pe toate le umple

---

[526] Ibidem.
[527] Ibidem. *Cf.* TLG, Joannes Damascenus #004. 7. 29 – #004. 7. 31: „οὔτε γὰρ ἐνέλειψέ ποτε τῷ Πατρὶ Λόγος οὔτε τῷ Λόγῳ Πνεῦμα”.
[528] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 23.
[529] Idem, p. 23-24.

şi nu este cuprins de nimic, ba mai mult,…[El] *cuprinde* universul, îl *ţine* şi îl *domină*"[530].

În nararea lucrării lui Dumnezeu, după cum se poate constata, Sfântul Ioan nu apelează la distincţia *harului dumnezeiesc* prin care Dumnezeu face toate. Însă atunci când spune că Dumnezeu *umple* şi *susţine* toate existenţele aceasta o face *prin harul necreat*.

Şirul lucrărilor lui Dumnezeu se continuă la Sfântul Ioan. Dumnezeu „*străbate* toate fiinţele fără să se întineze [cu ceva de la acestea], este mai presus de toate, este în afară de orice fiinţă"[531], pentru că Dumnezeirea „este suprafiinţială, mai presus de cele ce sunt, mai presus de Dumnezeire, mai presus de bine, mai presus de desăvârşire.

Ea delimitează toate începătoriile şi toate cetele şi stă mai presus de orice începătorie şi ceată, este mai presus de fiinţă, de viaţă, de cuvânt, de idee. Este însăşi lumina, însăşi bunătatea, însăşi viaţa, însăşi fiinţa, pentru că nu are existenţa sau ceva din cele ce sunt de la altcineva.

El este *izvorul existenţei* pentru cele care există, al vieţii pentru cei vii, al raţiunii pentru cei care participă la raţiune şi pentru toţi *cauza* bunătăţilor. Cunoaşte toate *înainte* de facerea lor"[532].

Folosirea negaţiilor în ceea ce-L priveşte pe Dumnezeu este *legitimă*, pentru ca nu cumva să facem din Dumnezeu o existenţă cu *amprente create*.

Apofatismul divin elimină în Ortodoxie orice pretenţie de a vedea în *Dumnezeul creştin* un *Dumnezeu filosofic*.

În opinia noastră, a folosi termeni filosofici în teologie, pentru a indica realitatea de nepătruns şi de neînţeles a lui Dumnezeu nu înseamnă *o cădere* din mărturia credinţei revelate, ci *o explicare contextuală* a învăţăturii creştine, potrivită cu modul de gândire şi de înţelegere al oamenilor dintr-o anumită epocă.

Pe credincioşi îi interesează *să înţeleagă cât mai bine* învăţătura de credinţă şi nu să rămână doar la *câteva formule*, considerate *suficiente* pentru a dezvălui adevărul. Adevărul poate fi dezvăluit mereu prin alte şi alte cuvinte, dacă e *preluat* şi *experiat* în mod nealterat.

Din discursul teologic al Sfântului Ioan se desprinde faptul că Dumnezeu e *singurul principiu*, singurul început al

---

[530] Idem, p. 24.
[531] Ibidem.
[532] Ibidem.

tuturor existenţelor şi de la El vine toată bunătatea care te împlineşte.

Însuşirile lui Dumnezeu sunt *comune* celor trei persoane, ca şi *fiinţa* lor. De aceea, „credem într-o singură fiinţă, într-o singură Dumnezeire, într-o singură putere, într-o singură voinţă, într-o singură activitate, într-un singur principiu, într-o singură stăpânire, într-o singură domnie, într-o singură împărăţie, cunoscută în trei ipostase desăvârşite, dar adorată într-o singură închinăciune, mărturisită şi adorată de toată făptura raţională[533]".

Dumnezeu este în trei persoane şi cele trei persoane dumnezeieşti sunt adorate ca un singur Dumnezeu.

Persoanele Prea Sfintei Treimi „sunt *unite* fără să se amestece şi *despărţite* fără să se despartă"[534].

Din punct de vedere *raţional*, admite şi Sfântul Ioan, acest lucru pare *absurd*[535].

Dar persoanele Prea Sfintei Treimi sunt *unite* la nivelul fiinţei una fără *să se dizolve* o persoană în alta şi sunt trei persoane, fiecare persoană distingându-se prin *amprenta sa personală* de celelalte două, fără ca cele trei persoane să iasă din *unitatea fiinţială* în care se află dintotdeauna.

Cele trei persoane dumnezeieşti sunt Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh şi întru acestea noi ne-am botezat[536].

Şi după ce s-au prezentat succint cele trei persoane divine, Sfântul Ioan începe caracterizările personale ale celor trei.

Prima persoană dumnezeiască despre care el vorbeşte e Dumnezeu Tatăl. Noi „credem într-unul Tatăl, principiul şi cauza tuturor"[537].

Există un singur Tatăl şi El e cauza tuturor atât la nivelul *dumnezeirii* cât şi la cel *al creaţiei*. Tatăl nu S-a născut din cineva şi El e singurul *necauzat* şi *nenăscut*, fiind *Făcătorul tuturor*[538].

Acesta „este prin fire Tatăl singurului Unuia-născut, Fiul Său, Domnul şi Dumnezeul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos şi purcezătorul Prea Sfântului Duh"[539].

---

[533] Ibidem.
[534] Ibidem.
[535] Ibidem.
[536] Ibidem.
[537] Ibidem.
[538] Ibidem.
[539] Ibidem.

La nivelul firii divine, Tatăl naşte pe Fiul şi purcede pe Sfântul Duh, Sfântul Ioan Damaschin fiind în afara oricărei nuanţe *filioquiste* în învăţătura despre purcederea Sfântului Duh.

A doua persoană caracterizată de Sfântul Ioan e Dumnezeu Fiul, „Care S-a născut din Tatăl înainte de toţi vecii, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, *născut* nu *făcut*[540], deofiinţă cu Tatăl [şi cu Duhul Sfânt], prin Care[541] toate s-au făcut”[542].

Naşterea Fiului din Tatăl e înainte de timp, din veşnicie şi El Se naşte ca o persoană *distinctă* de Tatăl, pentru că e o persoană aparte, dar nu *separată fiinţial* de Tatăl. El se naşte ca o Lumină personală din Lumina personală care e Tatăl.

El e Dumnezeu adevărat ca şi Tatăl. El e de aceeaşi fiinţă cu Tatăl din Care Se naşte dar şi deofiinţă cu Sfântul Duh, Care purcede de la Tatăl şi Se odihneşte întru Fiul.

Tatăl face toate cele create *prin* Fiul. Acest lucru îl desemnează sintagma: „prin Care toate s-au făcut”.

Referindu-se la o formulare anterioară a sa, Preacuviosul Ioan Damaschin arată, că prin cuvintele: „Fiul este *mai înainte* de toţi vecii”, a vrut să spună că naşterea Fiului e *atemporală* şi *fără de început*[543].

Şi, deşi vorbim de naşterea Fiului din Tatăl, în acelaşi timp trebuie să admitem că Fiul „nu a fost adus din *neexistenţă* la *existenţă*, ci [El] a fost [din] totdeauna împreună cu Tatăl şi în Tatăl, născut din El din veşnicie şi fără de început”[544].

Tocmai de aceea *Crezul niceo-constantinopolitan* subliniază faptul că Fiul este *născut* şi nu *făcut*, pentru că în cazul când am vorbi de un Fiu „făcut” al Tatălui, El ar fi *o creatură*, ceea ce Fiul lui Dumnezeu nu este, ci dimpotrivă „strălucirea slavei, chipul persoanei Tatălui (Evr. 1, 3), înţelepciunea şi puterea cea vie, Cuvântul Lui cel enipostatic, icoana substanţială, desăvârşită şi vie a nevăzutului Dumnezeu”[545].

Fiul e născut *din veşnicie* din Tatăl şi e *fără de început*[546].

---

[540] Adică nu e *creat*.
[541] Prin Fiul.
[542] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 24.
[543] Ibidem.
[544] Idem, p. 25.
[545] Idem, p. 24-25.
[546] Idem, p. 25.

Dacă pentru noi, *naşterea în timp* presupune *un început*, în cazul Fiului lui Dumnezeu naşterea Sa veşnică din Tatăl nu presupune că El are *un început*. El e *fără de început*, e veşnic, deşi *Se naşte* din Tatăl.

Tocmai de aceea „n-a fost cândva Tatăl, când n-a fost Fiul, ci odată cu Tatăl [este] şi Fiul, Care S-a născut din El"[547].

Dumnezeu este *Tată* pentru că are *un Fiu*. Şi tocmai pentru că e *dintotdeauna* Tatăl şi Fiul e *dintotdeauna*. Dacă Tatăl nu ar fi Tată *din veşnicie*, ci ar exista *un interval* până ar deveni *Tată*, se introduce în Treime *evoluţia*, caracterizată de Sfântul Ioan drept un „lucru *mai rău* decât *orice blasfemie*"[548].

Autorul nostru preasfânt şi dumnezeiesc, Sfântul Ioan Damaschin, nu îngăduie minţii noastre să gândească „că Dumnezeu este *lipsit* de facultatea firească de *a naşte*. [Căci]…facultatea de *a naşte* constă în *a naşte din El*, adică *din propria Sa fiinţă*,…[pe Cineva] *asemenea cu El după fire*"[549].

Tatăl naşte pe Fiul şi aceasta e ceva *firesc* pentru Tatăl, dar e *o lipsă de cucernicie* să susţinem *posterioritatea existenţei* Fiului faţă de cea a Tatălui.

Dacă Tatăl nu este *împreună* cu Fiul şi cu Duhul de la început, dacă *nu coexistă* cu Ei doi, atunci admitem *o nelegiuită schimbare* în statutul personal al Tatălui, pentru că ar exista *un interval* în care Tatăl nu era *Tată*[550].

Naşterea Fiului reprezintă „actul prin care se scoate din fiinţa Celui care naşte *Cel ce se naşte*, asemenea cu El *după fiinţă*"[551].

Naşterea Fiului din Tatăl e *un act intern*, la nivelul Treimii, în comparaţie cu *crearea lumii*, care este *un act extern* al Prea Sfintei Treimi[552].

Actul intern al naşterii Fiului din Tatăl presupune *coabitarea* la nivelul fiinţei a Tatălui cu Fiul. Dar naşterea Fiului din Tatăl nu atentează la *impasibilitatea*, *neschimbabilitatea* şi *imuabilitatea* lui Dumnezeu, căci aceasta nu produce *o întâietate* a Tatălui faţă de Fiul sau *o adăugire* în Dumnezeu, ci naşterea Fiului din Tatăl e „fără de început şi

[547] Ibidem.
[548] Ibidem.
[549] Ibidem.
[550] Ibidem.
[551] Ibidem.
[552] Ibidem.

veşnică, deoarece este *opera firii Sale* şi *provine* din fiinţa Lui”[553].

Naşterea la Dumnezeu e naştere mai presus de timp, fără de început, impasibilă, incoruptibilă şi fără împreunare. Naşterea Lui e incomprehensibilă, nu are nici început şi nici sfârşit[554].

Tatăl naşte pe Fiul şi El e desăvârşit şi fără de început şi fără de sfârşit. Şi chiar dacă Tatăl *naşte* pe Fiul, „Sfânta sobornicească şi apostolească Biserică învaţă că Tatăl există *deodată* cu Fiul Lui Unul-născut, Care din El S-a născut, în afară de timp, fără de stricăciune, [în mod] impasibil şi incomprehensibil”[555].

Sfântul Ioan ne ajută iarăşi cu un simbol uman, prin care vrea să ne dea *o lumină anume* despre această *realitate dumnezeiască*.

Focul coexistă cu lumina pe care o emană şi „lumina se naşte totdeauna din foc şi este totdeauna în el fără să se despartă deloc de el, tot astfel şi Fiul Se naşte din Tatăl, fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El.

Dar cu toate că lumina se naşte *în chip nedespărţit* din foc şi rămâne *totdeauna* cu el, totuşi nu are *o ipostasă proprie* deosebită de a focului, deoarece lumina este *o calitate naturală* a focului …[tot la fel], Fiul,…deşi născut din Tatăl în chip nedespărţit şi neîndepărtat şi rămânând pururea cu El, totuşi are *o ipostasă proprie deosebită* de *ipostasa Tatălui*”[556].

Sfântul Ioan utilizează adesea Evr. 1, 3. El se întoarce la acest verset şi ne spune că Dumnezeu Cuvântul „se numeşte şi *strălucire*, din cauză că S-a născut din Tatăl *fără împreunare* şi *în chip impasibil*, în afară de timp, nestricăcios şi nedespărţit”[557].

Fiul e şi „*chip al persoanei părinteşti*, din pricină că este desăvârşit, enipostatic şi întru totul *asemenea* Tatălui, afară de *nenaştere*”[558].

Denumirea de *Unul-născut* a Fiului reprezintă faptul că El S-a născut „*într-un chip unic* din *unicul Tată*”[559]. Diferenţa

---

553 Ibidem.
554 Idem, p. 26.
555 Ibidem.
556 Ibidem.
557 Idem, p. 27.
558 Ibidem.
559 Ibidem.

dintre Fiul şi Duhul Sfânt este aceea că Duhul Sfânt *purcede* din Tatăl şi nu *Se naşte* din Tatăl[560].

Nici naşterea Fiului din Tatăl şi nici purcederea Duhului Sfânt din Tatăl nu sunt *cunoscute* minţii noastre şi ele sunt *de necuprins* pentru noi, însă sunt două *moduri distincte* de existenţă.

Modul în care Fiul și Duhul Sfânt Îşi *i-au existenţa* din Tatăl este ceea ce putem numi *amprentă personală* a Fiului şi a Duhului Sfânt.

Nenaşterea Tatălui, continuă Sfântul Ioan, nu e *proprie* Fiului, pentru că indică modul de *existenţă personală* a Tatălui. Dar tot ce are Tatăl are şi Fiul, în afară de *nenaştere*[561].

Persoanele „supradumnezeieşti ale Sfintei Dumnezeiri…sunt de *aceeaşi fiinţă* şi *nezidite*”[562].

Tatăl este *nenăscut* pentru că nu Îşi primeşte existenţa de la o altă persoană. Fiul însă e „*născut fără de început şi în afară de timp* din fiinţa Tatălui”[563]. Sfântul Duh *purcede* din Tatăl şi *numai* El, potrivit Sfintei Scripturi[564].

Şi Sfântul Ioan subliniază faptul că „*modul naşterii* şi *al purcederii* este *nepătruns de minte*”[565], pentru a înlătura orice *speculaţie deşănţată* cu privire la acest aspect al discuţiei.

Tot ceea ce ştim despre Dumnezeu cel în Treime ni S-a revelat chiar de către El Însuși. Nu sunt *inventate* aşadar de către oameni *numirile persoanelor divine* şi nici *modul Lor de existenţă*, ci pe acestea le-am primit prin revelaţia dumnezeiască[566].

Deosebirea Tatălui faţă de Fiul constă în aceea că Tatăl *a născut* pe Fiul şi nu invers. Tatăl e *cauza naturală* a Fiului, după cum şi lumina provine din foc[567]. Şi după cum lumina şi focul au aceeaşi fiinţă şi Fiul şi Tatăl au *aceeaşi fiinţă*[568].

Dar lumina e *puterea naturală* a focului, după cum şi Tatăl face toate *prin Fiul*, ca prin *puterea naturală* şi *enipostatică* a Sa[569].

---

[560] Ibidem.
[561] Ibidem.
[562] Ibidem.
[563] Ibidem.
[564] Ibidem.
[565] Ibidem.
[566] Idem, p. 27-28.
[567] Idem, p. 28.
[568] Ibidem.
[569] Ibidem.

Iar dacă lumina focului *luminează* în jur pe toţi cei care o văd, tot la fel „toate *câte face* Tatăl, de asemenea *face* şi Fiul” (In 5, 19)[570].

Exemplul material însă e deficitar pentru a explica oricât de *vag* taina *de neexprimat* a Treimii. Căci lumina nu este o realitate care se poate separa de foc, pe când Fiul e *o persoană desăvârşită*, nedespărţită însă de persoana Tatălui[571].

Sfântul Ioan, deşi foloseşte paralelisme umane pentru a ne da *o oarecare înţelegere* a celor *de negrăit*, spune pe drept cuvânt: „este cu neputinţă să se găsească în lume *o imagine* care să exemplifice în ea însăşi *în chip exact* modul de existenţă al Sfintei Treimi”[572].

Modul de *a fi* al Treimii nu are nicio analogie deplină în creaţie. Şi aceasta se explică prin aceea, că nu pot *cele create* şi *coruptibile* să explice pe *Dumnezeu cel peste toate*[573].

Persoana Sfântului Duh e caracterizată acum de Sfântul Ioan Damaschin, El fiind „Domnul şi făcătorul de viaţă, Care purcede din Tatăl şi Se odihneşte în Fiul, [şi este] împreună închinat şi slăvit cu Tatăl şi cu Fiul, ca fiind de *aceeaşi fiinţă* şi *coetern*”[574].

Noi credem în Sfântul Duh, Cel drept, conducător, izvorul înţelepciunii, al vieţii şi al sfinţeniei, Cel ce este Dumnezeu împreună cu Tatăl şi cu Fiul şi Care este „nezidit, desăvârşit, creator, atotstăpânitor, atoatelucrător, atotputernic, nemărginit în purtare”[575].

Sfântul Duh stăpâneşte întreaga zidire, îndumnezeieşte, desăvârşeşte, împărtăşeşte, sfinţeşte, mângâie pentru că primeşte rugăciunile tuturor celor ce se roagă şi e în toate asemenea Tatălui şi Fiului, afară de amprenta Sa personală care este *purcederea din Tatăl*[576].

Duhul Sfânt *purcede* din Tatăl dar *e dat prin Fiul* întregii zidiri. El este o persoană dumnezeiască a Prea Sfintei Treimi, fiind nedespărţit şi neseparat de Tatăl şi de Fiul şi are toate câte au celelalte Două persoane dumnezeieşti în afară de amprentele Lor personale incomunicabile şi anume: *nenaşterea* şi *naşterea*[577].

---

570 Ibidem.
571 Ibidem.
572 Ibidem.
573 Ibidem.
574 Ibidem.
575 Ibidem.
576 Idem, p. 28-29.
577 Idem, p. 29.

Dumnezeu Tatăl „este *principiul* şi *cauza modului de existenţă* al tuturor”[578]. Fiul *Se naşte* din Tatăl şi Sfântul Duh *purcede* din Tatăl şi există, potrivit Sfintei Scripturi, o diferenţă între *naştere* şi *purcedere*, însă nu ştim *în ce constă* această *diferenţă*.

Sfântul Ioan punctează în ultima idee a acestui pasaj, că *naşterea* Fiului şi *purcederea* Sfântului Duh sunt *simultane*[579], pentru a elimina orice idee de *anterioritate* sau *posterioritate*, de altfel *imposibile*, din Treime.

Tatăl, continuă Dumnezeiescul tâlcuitor al credinţei ortodoxe, e Cel care *dă existenţa* şi *toate câte are* Fiului şi Duhului Sfânt. Fără Tatăl nu ar putea exista Fiul şi Duhul[580].

Ceea ce noi numim *amprente personale* ale celor trei persoane dumnezeieşti, Sfântul Ioan numea „însuşiri *ipostatice*”[581] sau *personale*.

Deosebirea persoanelor treimice între ele se face pe baza *însuşirilor* sau *a amprentelor personale incomunicabile*.

Persoanele divine „nu Se deosebesc *prin fiinţă*, ci Se deosebesc *fără despărţire* prin c*aracteristica propriei ipostase*”[582].

Fiecare persoană divină este desăvârşită şi Dumnezeu este „o singură fiinţă, în trei ipostase desăvârşite, simplă, mai presus de desăvârşire şi mai înainte de desăvârşire”[583].

Însă pentru a nu se ajunge la *concluzia nefastă* a politeismului, Sfântul Ioan explică următoarele: „cele trei ipostase sunt *unele în altele*”[584].

Acest mod al existenţei persoanelor divine îl asigură faptul, că „ipostasele sunt *de aceeaşi fiinţă*”[585].

Având *o singură fiinţă*, persoanele divine „sunt *identice* în ceea ce priveşte voinţa, activitatea, puterea, stăpânirea şi mişcarea”[586].

De aceea există „o singură fiinţă, o singură bunătate, o singură putere, o singură voinţă, o singură activitate, o singură stăpânire, una şi aceeaşi, nu *trei* asemenea unele cu altele, ci *una* şi *aceeaşi mişcare* a celor trei ipostase”[587].

---

[578] Ibidem.
[579] Ibidem.
[580] Ibidem.
[581] Ibidem.
[582] Ibidem.
[583] Ibidem.
[584] Ibidem.
[585] Idem, p. 30.
[586] Ibidem.
[587] Ibidem.

Amprentele personale ale celor trei persoane dumnezeieşti nu sunt *comune*. În afara lor totul e *comun* în Treime.

Dar deosebirea aceasta amprentologică se face numai *în mod abstract*[588]. Modul de coexistenţă al persoanelor divine, spune autorul nostru, nu produce *un amestec*, o confuzie personală a lor, ci acesta arată că Ele sunt *unite*, *cf.* In 14, 11: „Eu sunt *în* Tatăl şi Tatăl *în* Mine"[589].

Sfântul Ioan accentuează într-un mod foarte benefic din punct de vedere teologic, că între persoanele divine „nu există *deosebire* de voinţă sau de gândire sau de activitate sau de putere sau de altceva", care să ducă la *despărţirea* Lor[590].

De aceea Ortodoxia nu mărturiseşte *triteismul*, ci *un Dumnezeu în trei persoane*. Fiul şi Duhul au drept cauză a Lor pe *Tatăl* şi Ambii se raportează la Tatăl, neexistând *contopire de tip sabelian* în Treime.

După cum se poate vedea, Sfântul Ioan a intrat pe terenul dogmaticii apologetice prin aceste clarificări teologice.

Unirea persoanelor divine înseamnă *coexistenţa* Lor la nivelul singurei fiinţe divine. Existenţa Unora în Altora a persoanelor divine este numită de Sfântul Ioan şi „*întrepătrundere reciprocă* a ipostaselor"[591].

Persoanele divine *Se întrepătrund reciproc*, pentru că Îşi au comună *fiinţa*. Această întrepătrundere a persoanelor dumnezeieşti reprezintă *modul de coexistenţă personală* al Treimii.

Persoanele divine nu *Se contrag* între Ele şi nici nu *Se amestecă*. Ele nu se separă la nivelul fiinţei Unele de Altele în sens arian. Dumnezeirea e *una*, dar Cele în care este Dumnezeirea sunt *trei*. Noi ne închinăm unui *Dumnezeu în Treime*[592].

Cu puţin mai înainte am afirmat adevărul pe care Sfântul Ioan vrea să ni-l spună acum şi anume prin cuvântul *incomunicabil*.

Caracteristicile personale sunt *incomunicabile* sau *netransmisibile*, ca în traducerea pe care o folosim: „Însuşirea este ceva *netransmisibil*"[593].

---

[588] Idem, p. 30-31.
[589] Idem, p. 31.
[590] Ibidem.
[591] Ibidem.
[592] Ibidem.
[593] Idem, p. 32.

Însuşirea proprie, personală este *inalienabilă*. Dacă Tatăl devine *Fiul* sau *Duhul Sfânt* atunci nu mai există nimic *stabil* şi toată treimea e *ficţională*, ceea ce nu poate fi niciodată adevărat şi e *o imensă blasfemie*. Însuşirea personală nu poate fi *pierdută* sau *înlocuită* cu o alta.

De aceea Fiul şi Duhul Sfânt sunt *din* Tatăl şi Fiul e *al Tatălui* şi Duhul e *al Tatălui*. Dar pentru că Duhul Sfânt S-a făcut cunoscut nouă şi ni Se dă *prin Fiul*, atunci spunem că Duhul e *al Fiului* sau că e *Duhul lui Hristos*, fără a spune prin aceste două sintagme, că Duhul *provine* din Hristos[594].

Sfântul Ioan spune magistral, că „Fiul şi Duhul Sfânt sunt *din Tatăl*, după cum raza şi lumina sunt din soare. Soarele este izvorul razei şi al luminii. Prin rază ni se dă lumina şi ea este aceea care ne luminează şi cu care ne împărtăşim. Dar [prin aceasta] nu spunem că Fiul este *Fiu al Duhului* şi nici *din Duhul*”[595].

Capitolul al nouălea dezbate *însuşirile* lui Dumnezeu.

Însuşirile dumnezeieşti nu Îl fac *compus* pe Dumnezeu, ne spune în primul rând marele nostru Teolog. Ideea *compunerii* în Dumnezeu „este cea mai mare *impietate*”[596].

Însuşirile sau *atributele* lui Dumnezeu „nu arată ceea ce este El *în fiinţa Sa*, ci indică sau ceea ce *nu este* fiinţa Lui sau un raport cu ceva din acelea care *se deosebesc* de El sau ceva din acelea care *însoţesc* natura Sa sau activitatea Lui”[597].

Cel mai propriu nume dat lui Dumnezeu pare a fi „Cel ce este” (Ieş. 3, 14), pentru că Dumnezeu „are adunată în El Însuşi toată existenţa, ca o mare infinită şi nemărginită a fiinţei”[598].

Sfântul Ioan spune acest lucru, pentru că aşa S-a numit Dumnezeu pe Sine în Sfânta Scriptură. Dar cum acest lucru Dumnezeu l-a spus în Vechiul Testament unor oameni, care nu erau pregătiţi să cuprindă *mai mult* şi *mai explicit* despre El, autorul nostru afirmă că Sfântul Dionisie Areopagitul spune aceea, că „numele *cel mai potrivit* al lui Dumnezeu este *Cel bun*, căci nu este cu putinţă să spui despre Dumnezeu că *întâi există* şi apoi [că] este *bun*”[599].

Al doilea nume pe care îl folosim e acela de *Dumnezeu*. Sensurile pe care le are numele de „Dumnezeu” ne duc să

---

[594] Ibidem.
[595] Ibidem.
[596] Ibidem.
[597] Ibidem.
[598] Idem, p. 33.
[599] Ibidem.

înţelegem că Dumnezeu e *Cel ce înconjoară toate* şi *Care vede toate* dar, în acelaşi timp, e *foc mistuitor a toată răutatea*[600].

Sfântul Ioan precizează că primul nume al lui Dumnezeu se referă la *existenţa Sa*, pe când al doilea nume indică *lucrarea lui Dumnezeu*[601].

În ceea ce priveşte însuşirile Sale, cele ca *incoruptibil*, *nezidit*, *nefăcut* ne arată *ce nu este* Dumnezeu, pe când cele de genul: *bun*, *drept*, *sfânt* nu ne indică *fiinţa* Lui, ci pe cele „care *însoţesc* fiinţa Lui"[602].

Un al treilea set de însuşiri dumnezeiești indică raportul cu acelea care *se deosebesc* de El, adică *cu creaturile Sale*, când El e numit *domn*, *împărat*, *creator* sau *păstor*[603].

Capitolul al zecelea debutează cu precizarea, că însuşirile divine sunt „ale *întregii* Dumnezeiri în chip comun, identic, fără deosebire, neîmpăţit şi unitar"[604].

Amprenta personală, aceea de a fi *nenăscut*, *născut* sau *purces* nu indică nici ea *fiinţa* lui Dumnezeu, ci numai *raporturile personale* în Sfânta Treime şi *modul de existenţă* al fiecărei persoane în parte[605].

Cu toate aceste detalii pe care le cunoaştem, ne spune Sfântul Ioan, nu înţelegem *fiinţa* lui Dumnezeu, ci pe cele „care sunt *în legătură* cu fiinţa" Sa[606].

Vrând să dea o lumină anume asupra a ceea ce înseamnă: „care sunt în legătură cu fiinţa Sa", Dumnezeiescul Ioan ne spune că noi cunoaştem că sufletul e *nematerial* sau că trupul e la culoare *alb* sau *negru*, dar nu cunoaştem nici ce e *sufletul* şi nici ce e *trupul*.

Ceea ce ştim e aceea că „Dumnezeirea este *simplă* şi are *o activitate simplă*, *bună*, care *lucrează toate* în toţi, întocmai ca razele soarelui, care încălzesc toate şi lucrează în fiecare potrivit capacităţii Sale naturale şi puterii Sale de receptivitate, deoarece a luat asemenea energie de la Dumnzeu creatorul"[607].

Capitolul al unsprezecelea se ocupă cu *antropomorfizarea* lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură, arătând

---

[600] Ibidem.
[601] Ibidem.
[602] Ibidem.
[603] Ibidem.
[604] Ibidem.
[605] Idem, p. 33-34.
[606] Idem, p. 34.
[607] Ibidem. Observăm cum Sfântul Ioan înglobează de la sine în discursul său teologic exemple din creaţie, pentru a descifra, pe cât e omeneşte posibil, *taina* lui Dumnezeu şi *a lucrărilor* Sale. Creaţia ne spune *ceva* în fiecare clipă despre Creatorul ei, dar în acelaşi timp ne face conştienţi de *distanţa* dintre noi şi Creatorul nostru.

mai înainte de toate, că expresiile *antropomorfe* sunt „expresii *simbolice*”[608].

Potrivit statutului nostru de oameni *grosieri* („îmbărcaţi în trupul acesta gros”), nu putem să exprimăm lucrările lui Dumnezeu decât prin *imagini*, *tipuri* şi *simboluri* pe care le putem înţelege.

De aceea, tot ce se spune despre Dumnezeu *în mod antropomorfic* se spune *în mod simbolic* şi trebuie să conştientizăm că ele trebuie înţelese ca având un sens *mult mai înalt* decât pare *la prima vedere*[609].

Decriptarea textului scriptural cere o viaţă duhovnicească autentică. Vom vedea în dezbaterile noastre ulterioare, că sensul duhovnicesc al Scripturii stă *dincolo* de *literalitatea* ei, dar *se susţine* pe aceasta.

Sfântul Ioan încearcă să dea o primă dovadă generală de decriptare duhovnicească a antropomorfismului scriptural, spunând că *ochii*, *pleoapele* şi *vederea* lui Dumnezeu semnifică „puterea Lui atoatevăzătoare şi cunoştinţa Lui căreia nu i se poate ascunde nimic”[610]; *urechile* şi *auzul Său*: „capacitatea Lui de a fi milostiv şi de a primi rugăciunea noastră”[611]; *gura* Lui: „facultatea prin care Îşi exprimă voinţa[612]”; *mâncarea* şi *băutura Sa* : „conclucrarea noastră cu voinţa Lui”[613]; *mirosul* Său: „facultatea Lui de a primi gândurile şi sentimentele noastre bune faţă de El”[614]; *faţa* Lui: „arătarea şi apariţia Sa prin fapte”[615]; *mâinile* Sale: „facultatea prin care se realizează activitatea Lui”[616]; *mâna Lui dreaptă*: „ajutorul Lui în lucrurile cele bune”[617]; *pipăitul* Lui: „cunoaşterea şi perceperea Lui mai exactă, a lucrurilor foarte fine şi ascunse”[618]; *picioarele* şi *mersul* Său: „venirea şi prezenţa Lui ca să ajute pe cei care sunt în nevoi sau să pedepsească pe duşmani sau pentru orice altă faptă”[619]; *jurământul* Lui: „imutabilitatea hotărârii Sale”[620]; *urgia* şi

---

[608] Ibidem.
[609] Ibidem.
[610] Ibidem.
[611] Ibidem.
[612] Idem, p. 35.
[613] Ibidem.
[614] Ibidem.
[615] Ibidem.
[616] Ibidem.
[617] Ibidem.
[618] Ibidem.
[619] Ibidem.
[620] Ibidem.

mânia Lui: „ura şi aversiunea [Sa] faţă de rău”[621]; *uitarea*, *somnul* şi *somnolenţa Sa*: „întârzierea Lui pentru pedepsirea duşmanilor şi amânarea ajutorului obişnuit faţă de cei ai Lui”[622].

Antropomorfismul scriptural are un sens ascuns, criptic. El „ne învaţă din lucrurile proprii firii noastre cele ce sunt *mai presus* de noi”[623].

Capitolul al 12-lea începe cu un citat din opera Sfântului Dionisie Areopagitul, în care se precizează că „Dumnezeu este *cauza* şi *principiul* tuturor”[624].

Pentru că Dumnezeirea este *incomprehensibilă*, ne spune Sfântul Ioan, atunci ea este şi *fără nume*[625].

Dar pentru a nu rămâne Dumnezeu fără *niciun nume* între noi, El „a binevoit să fie numit prin acelea care sunt *proprii* naturii noastre”[626]. Şi pentru că El e „*cauza* tututor existenţelor, este numit după toate cele *cauzate*”[627], adică *lumină*, *foc*, *apă*, *întuneric*, *domn*, *stăpân*, *părinte* etc.

Sfântul Ioan împarte aici numirile dumnezeişti în două: *negative*, care exlică *totala inadecvare* a tot ceea ce este creat în raport cu Dumnezeu şi *afirmative*, pentru că El e *cauza tuturor*[628].

Dar, deşi e cauza tuturor, Sfântul Ioan ne povăţuieşte spre cuviinţă în ceea ce priveşte *numirile* lui Dumnezeu, căci „mult mai propriu este să fie numit în *cele mai cinstite* şi *cele mai adecvate* Lui”[629].

Şi cele *adecvate* Lui sunt individualizate de autorul nostru ca fiind cele *imateriale*, cele *curate*, cele *sfinte*[630].

Sfântul Ioan apreciază însă *numele sintagmatice* ale lui Dumnezeu, care au o evidentă formă transcendentă: „Fiinţă mai presus de fiinţă”, „Dumnezeire mai presus de Dumnzeire”, „Principiu mai presus de principiu”[631].

Pe lângă acestea, există şi „*numiri afirmative* ale lui Dumnezeu, care au o putere de negaţie covârşitoare, spre

---

621 Ibidem.
622 Ibidem.
623 Ibidem.
624 Ibidem.
625 Idem, p. 36.
626 Ibidem.
627 Ibidem.
628 Idem, p. 37.
629 Ibidem.
630 Ibidem.
631 Ibidem.

exemplu: *întuneric*, nu în sensul că Dumnezeu este *întuneric*, ci că nu este *lumină*, ci ceva *mai presus de lumină*”[632] .

Trecând la numele persoanelor divine şi la raporturile Lor personale, Sfântul Ioan afirmă pe Tatăl ca „*izvor născător* al Cuvântului...şi prin Cuvânt, *purcezătorul* Duhului revelator”[633], pe Fiul ca pe „*singura putere* a Tatălui, cauza primară a creării tuturor”[634] şi pe Sfântul Duh ca *putere a Tatălui*, „Care *revelează cele ascunse* ale Dumnezeirii, purces, cum numai El ştie, nu născut, din Tatăl prin Fiul. Pentru aceea Duhul cel Sfânt este *împlinitorul* creării tuturor”[635].

Dumnezeu Tatăl este „*izvorul* şi *cauza* Fiului şi a Sfântului Duh...Fiul este *Fiu*, *Cuvânt*, *Înţelepciune*, *putere*, *icoană*, *strălucire*, *chip al Tatălui* (Evr. 1, 3; I Cor. 1, 24; Col. 1, 15) şi *din* Tatăl.

Sfântul Duh nu este *Fiul al Tatălui*, ci *Duh al Tatălui*, pentru că *purcede din Tatăl*...şi *Duh al Fiului*, nu în sensul că este *din El*[636], ci în sensul că este *purces din Tatăl prin El*[637]. Căci numai Tatăl este *cauza* în Dumnezeire[638].

Capitolul al 13-lea, penultimul din această secţiune a cărții noastre, se ocupă cu *necircumscrierea* Dumnezeirii.

Dumnezeu, pentru că este *imaterial* şi *necircumscris*, nu se află în *vreun loc anume*[639]. Dumnezeu „umple toate, este mai presus de toate şi ţine toate”[640].

Dar în mod normal vorbim despre *locul* lui Dumnezeu, „acolo unde se face *cunoscută* energia Lui”[641].

Dumnezeu „străbate prin toate fără *să se amestece* şi împărtăşeşte tuturor energia Lui potrivit *capacităţii fiecăruia* şi *puterii de receptivitate*, adică potrivit *curăţeniei naturale* şi *voliţionale*”[642].

Dumnezeirea nu se *împarte*. Ea este „în întregime *în toate* şi în întregime *mai presus de toate*”[643].

În comparaţie cu Sfinţii Îngeri, care sunt *numai acolo* unde *lucrează* în chip duhovnicesc, potrivit firii lor, Dumnezeu

---

[632] Ibidem.
[633] Idem, p. 38.
[634] Ibidem.
[635] Ibidem.
[636] Din Fiul.
[637] Prin Fiul.
[638] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, op. cit., p. 38.
[639] Idem, p. 39.
[640] Ibidem.
[641] Ibidem.
[642] Ibidem.
[643] Ibidem.

„poate să lucreze în acelaşi timp *pretutindeni*”[644]. Dumnezeu „lucrează *simultan* în diferite moduri, printr-o *energie unică* şi *simplă*”[645].

Sfântul Ioan subliniază *realitatea de negrăit* a necircumscrierii lui Dumnezeu. Numai Dumnezeirea este *necircumscrisă*, „pentru că este *fără de început* şi *fără de sfârşit*, *cuprinde totul* şi nu este *sesizată de raţiune*”[646]. Ea este „cu totul *imuabilă* şi *neschimbată*”[647].

Dacă la noi stările sufleteşti sunt *pasagere*, la Dumnezeu „nimic nu se produce şi dispare, căci El este *neschimbat*, *imuabil* şi nu trebuie să admitem *accidente* la El”[648].

Firea celor create este ţinută de Dumnezeu, pentru că „Dumnezeu este *amestecat* în toate”[649]. Acest ultim enunţ nu merge în acord cu *doctrina panteistă*, ci cu *doctrina harului necreat* al lui Dumnezeu care *inundă* toate.

Spre finalul capitolului, autorul nostru se reîntoarce la discuţia despre persoanele divine. În ceea ce priveşte vederea Tatălui, nimeni *nu-L vede* în afara Fiului şi a Duhului[650].

Însă El e *nevăzut* „prin fire”[651], dar „se face văzut prin *activităţile Sale* şi-L cunoaştem prin structura şi conducerea lumii”[652].

Referindu-se la Fiul şi la Duhul Sfânt, Sfântul Ioan spune că „Fiul este *icoana* Tatălui, iar Duhul *icoana* Fiului”[653].

Sfântul Duh „stă *la mijloc* între *Cel nenăscut* [Tatăl] şi *Cel născut* [Fiul] şi este *unit de Tatăl* prin *Fiul*. [Sfântul Duh] Se numeşte *Duh al lui Dumnezeu*, *Duh al lui Hristos*, *minte a lui Hristos*, *Duh al Domnului*, însuşi *Domn*, *Duh al înfierii*, *al adevărului*, *al libertăţii*, *al înţelepciunii*, căci este *Făcătorul tuturor* acestora”[654].

Capitolul ultim din discuţia noastră, al 14-lea, se întoarce la însuşirile firii divine. Însuşirile lui Dumnezeu nu sunt *împrumutate* de la altcineva ci El le are *prin fire*[655].

Conlocuirea persoanelor divine nu are nimic cu amestecarea Lor, ci aceasta arată că „Ele sunt *unite* între Ele:

---

644 Ibidem.
645 Ibidem.
646 Idem, p. 40.
647 Ibidem.
648 Ibidem.
649 Ibidem.
650 Idem, p. 41.
651 Ibidem.
652 Ibidem.
653 Ibidem.
654 Ibidem.
655 Idem, p. 42.

Fiul este în Tatăl şi Duhul, Duhul în Tatăl şi Fiul, iar Tatăl în Fiul şi Duhul, fără ca să Se contragă, să Se confunde sau să Se amestece.

Există la Ele *unitate* şi *identitate de mişcare*, căci cele trei ipostase au *un singur impuls* şi *o singură mişcare*, lucru cu neputinţă de văzut la *firea creată*”[656].

De aceea şi „luminarea şi energia divină este *una*, *simplă* şi *neîmpărţită*”[657].

Concluzia pe care putem să o tragem din această descindere teologică e aceea, că Sfântul Ioan Damaschin s-a raportat foarte acrivic la Sfânta Scriptură şi la Sfinţii Părinţi anteriori, şi chiar dacă nu a citat dintre Părinţii anteriori decât pe Sfântul Dionisie Areopagitul, totuşi el *a cunoscut* în amănunţime adevărul patristic mărturisit până la el.

Învăţătura sa trinitară nu lasă loc infiltrării lui *Filioque*, deşi se pot ivi *speculaţii dăunătoare* de la expresii ca: Tatăl este „izvor născător al Cuvântului...şi *prin* Cuvânt, purcezătorul Duhului revelator” sau „Duhul e purces din Tatăl *prin El* [prin Fiul]”, pe care le-am expus anterior şi care nu au fost explicate și mai mult de Sfântul Ioan.

Adevărul e acela, că afirmaţiile semnalate aici, care pot naşte speculaţii *procatolicizante*, sunt *pe deplin ortodoxe* şi vor fi *explicate* după aceea de alţi autori patristici și teologi ortodocși.

Dar pentru că la Sfântul Ioan Damaschin aceste explicaţii nu apar ele pot fi folosite în mod forţat ca *expresii filioquiste*.

Dumnezeiescul Ioan *prezintă amănunţit* şi *cu multă atenţie* detaliile învăţăturii trinitare, lucru pe care ar trebui să-l urmăm și noi pe tot parcursul scrisului nostru teologic.

---

[656] Ibidem.
[657] Ibidem.

Sfânta Împărtăşanie la Sfântul Simeon Noul Teolog

Sfânta Împărtăşanie este pentru Sfântul Simeon *Dumnezeu Cuvântul întrupat*[658].

Pâinea pusă înainte şi vinul vărsat întru numele Său, „prin venirea Duhului şi Puterea Celui Preaînalt [*cf.* Lc. 1, 35] …se fac *cu adevărat* Trupul şi Sângele”[659] Său.

A sta înaintea *Darurilor transfigurate*, sfinţite de pe Sfânta Masă şi *a ne împărtăşi* cu ele înseamnă pentru el a îndrăzni să „ne atingem de *Dumnezeu Cel neapropiat*”[660].

În Sfânta Euharistie, *imanenţa* lui Dumnezeu ne revelează *transcendenţa* Sa şi primirea lui Hristos nu înseamnă înţelegerea Lui *deplină*, ci intrarea în taina *împreunei petreceri* cu El şi *a înaintării* în înţelegerea şi dragostea Lui.

Discuţia despre Sfânta Împărtăşanie este un motiv prielnic pentru Sfântul Simeon ca să vorbească despre *inaccesibilitatea* firii divine.

Firea lui Dumnezeu nu este *accesibilă,* nu se *împărtăşeşte*, nu se *cunoaşte* şi nici nu se va cunoaşte vreodată nu numai de către firea omenească stricăcioasă, dar nici de către Puterile cereşti[661].

Măreţia prezenţei lui Dumnezeu îl face pe autorul nostru să tremure, pentru că a înţeles că „e *cu neputinţă* atât pentru mine, cât şi pentru toţi, socot, *a liturghisi după vrednicie* şi a avea astfel în trup *o viaţă îngerească*”[662].

Şi cu toate acestea, ca preot, Sfântul Simeon se împărtăşeşte cu Hristos şi e *uimit* de iubirea lui Hristos, care *schimbă* buzele sale, cu care se atinge de El, Cel euharistic, *cu strălucirea* Dumnezeirii Sale[663].

Buzele sale se fac *sfinte* din *necurate*. Limba sa, dintr-o limbă murdară prin păcatele făcute verbal, devine *curată*. Hristos *Se lasă văzut* de el pe Sfânta Masă şi *Se lasă ţinut* pe mâinile sale[664].

---

[658] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole şi Capitole*, Scrieri III, intr. şi trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 88.
[659] Ibidem.
[660] Ibidem.
[661] Ibidem.
[662] Ibidem.
[663] Idem, p. 117.
[664] Ibidem.

Contrastul dintre *Hristos cel neapropiat* după dumnezeirea Sa şi care e nevăzut şi neapropiat de Puterile cereşti şi de Sfinţi şi *Hristos euharistic* este *înspăimântător* pentru cel care îl contemplă.

Cel *inaccesibil* pentru toţi Se face *accesibil* după umanitatea Sa şi în Sfintele Taine ne împărtăşim atât de umanitatea Sa transfigurată, dar şi de divinitatea Sa, pentru că în persoana lui Hristos cele două firi sunt într-o *unire negrăită*, care nu provoacă *aneantizarea* uneia dintre ele.

Sfântul Simeon Îl ţine pe Hristos în mâinile sale, el Îl sărută, Îl vede pe Cel nevăzut, Îl mănâncă pe Acesta şi Îl are în inima lui pe El, fără să fie ars[665].

Raportarea sa plină de dragoste la *Hristos euharistic* nu depreciază raportarea lui la *persoana lui Hristos*.

Pentru el, *Hristos euharistic* şi *Hristos al slavei* este unul şi acelaşi dar *în grade diferite*.

În Imnul al 20-lea, Sfântul Simeon proclamă faptul că firea oamenilor nu poate să Îl vadă *limpede* şi *întreg* pe Hristos[666].

Noi credem că Îl primim *întreg* pe Hristos prin Sfântul Duh, în Sfintele Taine[667], dar nu putem cuprinde întreaga Sa slavă şi măreţia Sa.

Prin împărtăşirea cu Hristos El ne dă curăţia Sa negrăită, fără ca să ia parte „la stricăciunea şi murdăria noastră”[668].

El ne împărtăşeşte sfinţenia Sa prin care ne spală murdăria relelor noastre, alungă întunecimea păcatelor noastre, curăţeşte ruşinea inimii noastre, subţiază grosimea răutăţii noastre şi ne luminează pe noi, cei întunecaţi, făcându-ne *frumoşi* şi învăluindu-ne în *strălucirea nemuririi*, uimindu-ne cu slava Sa şi dându-ne *să ardem pe dinăuntru* din cauza dorinței de *a ne închinăm Lui* ca persoană divino-umană[669].

Primirea Sfintelor Taine ne umple de *un dor şi mai mare* de *persoana Sa*. Uimirea noastră e negrăită, când înţelegem că Însuşi Creatorul cerului şi al pământului, Cel ce hrăneşte toată făptura, Cel inaccesibil după dumnezeirea Sa este acum *în faţa noastră* şi *ni Se dă* spre mâncare şi spre băutură[670].

---

[665] Idem, p. 117-118.
[666] Idem, p. 122.
[667] Ibidem.
[668] Ibidem.
[669] Ibidem.
[670] Idem, p. 123.

Sfântul Simeon are convingerea că *Jertfa euharistică* „este în chip fiinţial" Trupul Său şi Sângele Său[671].

Spiritualitatea Sfintelor Taine transpare cu putere în *Imnul* al 26-lea, unde Sfântul Simeon afirmă, că Trupul şi Sângele Domnului „s-au făcut *nesesizabile* şi cu adevărat *un foc de neapropiat*"[672], după ce Darurile euharistice sunt transfigurate pe Sfânta Masă.

Deşi Hristos *îngăduie* pentru noi ca să vedem în continuare *pâine* şi *vin* pe Sfânta Masă, Darurile euharistice sfințite, transfigurate nu mai sunt *naturale*, nu mai sunt *pâine* şi *vin*, ci au devenit *în mod real* Trupul şi Sângele lui Hristos.

Realismul lui *Hristos euharistic* este afirmat aici fără tăgadă de Sfântul Simeon.

Ele, Sfintele Taine ale lui Hristos sunt *duhovniceşti*, nesesizabile cu ochi şi minte şi inimă *neînduhovnicite*. Ele sunt *foc neapropiat* pentru cei nevrednici. Ele *ne ard*, dacă ne apropiem de ele cu *inimă vicleană* şi *răutăcioasă*.

În finalul *Imnului* al 49-lea, Sfânta Împărtăşanie e văzută ca cea care *dă viaţă* celor care se împărtăşesc de ea[673].

Cei care mor *spre învierea vieţii* o au „*tovarăş de drum*, *ajutor* şi *izbăvitor*, şi împreună cu ea şi prin ea"[674] ne înfăţişăm în faţa Dreptului Judecător.

Sfântul Simeon se roagă ca Sfânta Împărtăşanie „*să acopere* păcatele noastre"[675] la Judecata Sa şi „să ni se facă *haină purtătoare-de-lumină*, *slavă* şi *diademă* în vecii vecilor"[676].

În *Imnul* al 51-lea, Sfântul Simeon afirmă că Sfânta Împărtăşanie e *Trupul Domnului* „*îndumnezeit* şi *plin de viaţă*…(care) îi face *părtaşi ai vieţii* şi *nemuritori* pe toţi cei care-L mănâncă"[677].

Nu ne împărtăşim aşadar cu *Trupul lui Hristos cel răstignit*, ci cu Trupul lui Hristos Cel răstignit şi înviat şi înălţat la cer, Care şade de-a dreapta Tatălui.

Conexiunea interioară dintre Sfântul Botez şi Sfânta Euharistie este evidentă aici, unde Sfântul Simeon scrie: „îndată ce suntem botezaţi cu *credinţă neîndoielnică* şi *ne împărtăşim* de Sângele şi Trupul Lui, [Dumnezeu] ne duce de

---

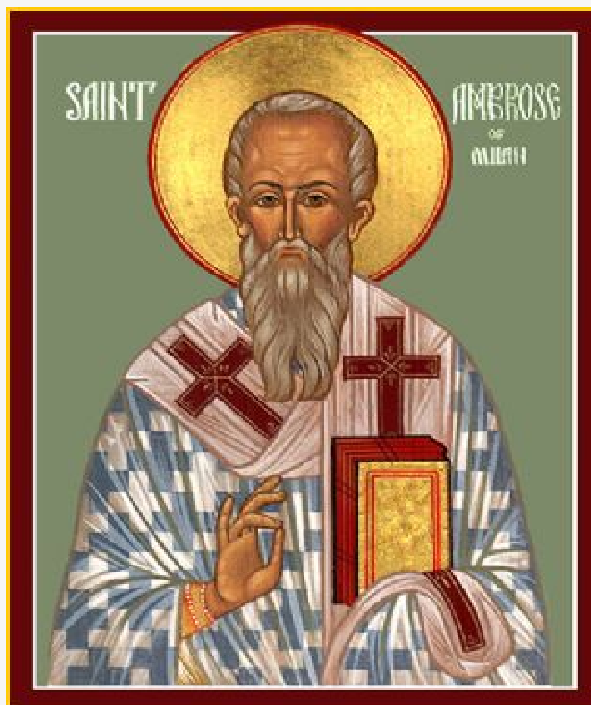
671 Ibidem.
672 Idem, p. 165.
673 Idem, p. 258.
674 Ibidem.
675 Ibidem.
676 Ibidem.
677 Idem, p. 268-269.

la *moarte* la *viaţă*, din *întuneric* la *lumină* şi de pe *pământ* la *cer*"[678].

---

[678] Idem, p. 269.

Sfântul Ambrozie al Milanului despre *facerea lumii*



Sfântul Ambrozie are un comentariu la primele 6 zile ale creaţiei numit *Comentariu la Hexaemeron în 6 cărţi*[679], care debutează cu *o luare de poziţie* vizavi de concepţia cosmogonică a filosofilor greci ca Platon, Aristotel, Pitagora şi Democrit[680].

Pentru Prea Sfinţia sa, Fac. 1, 1 este locul care vorbeşte *explicit* atât despre *Dumnezeu* cât şi despre *modul apariţiei lumii*:

„Avem astfel aici *începutul lumii*, indicarea *autorului* ei, lucru care include şi *crearea materiei*. Iar Dumnezeu este recunoscut aici ca fiind *mai înainte* de a fi lumea, căci El însuşi este Cel care *a pus început* lumii.

În acest sens, în Evanghelie, aceia L-au întrebat pe Fiul lui Dumnezeu: *Tu cine eşti?* Şi El le-a răspuns: *Ceea ce v-am spus de la început* (In. 8, 25)[681].

---

[679] *Cf.* PL 14, col. 123-274. Acest comentariu a fost scris aproximativ la anul 389 d. Hr. Traducerea pasajelor din această carte ne aparţin.

[680] Idem, col. 123 ABC.

[681] Acest verset, cu această conotaţie *minunată* şi *surprinzătoare* în acelaşi timp, pare a fi fost ceva *foarte drag* Sfântului Ambrozie. El mai apare şi în col. 129 D, după versetul de la Apoc. 1, 8.

Căci El Însuşi a dat naştere *începutului lumii* şi El Însuşi este *Creatorul lumii*, fără a ne gândi la cineva care *imită* materia şi care se poate *imita* în multe feluri, ci la lucrurile pe care El le-a pus de faţă ca *existente*.

Şi când spun de *frumuseţe*, spun că aceea a fost făcută *întru început* şi ca *o lucrare a rostirii incomprehensibil de rapide*, după cum *s-a împlinit* prima lucrare [a lui Dumnezeu]"[682].

Sfântul Ambrozie contrapune *adevărul revelat* speculaţiilor filosofilor păgâni, arătând că adevărul este cel *descoperit* de Dumnezeu.

Principiul lumii indicat de primul verset al cărţii *Facerea*, adică *Dumnezeu*, ne vorbeşte despre creaţie ca despre „creaturile cele slabe, care nu sunt *fără de început*, şi nici *necreate* şi *consubstanţiale* cu fiinţa divină"[683].

Dumnezeu a făcut toate „întru înţelepciune" (Ps. 103, 25), „căci Însuşi *a zis* şi *s-au făcut*, Însuşi *a poruncit* şi *s-au creat*" (Ps. 148, 5)[684].

Lucrurile create apar la cuvântul lui Dumnezeu, căci „ceea ce nu *era* se face *în mod rapid* şi nici nu precedă voinţa [lui Dumnezeu] lucrării [Sale] şi nici lucrarea [Sa] voinţei"[685] lui Dumnezeu.

Creatura apare pe măsură ce Dumnezeu *rosteşte* înfiinţarea ei. Cuvântul Său *instituie* realitatea creaturală odată cu pronunţarea voinţei Sale.

Despre *Creatorul lumii*, despre *Dumnezeu Atotţiitorul* vorbeşte şi Sfântul Melhisedec, atunci când Îl binecuvintează pe Sfântul Avraam prin cuvintele: „Binecuvântat să fie Avraam de *Dumnezeul Cel preaînalt*, care *a făcut cerul şi pământul*" (Fac. 14, 19, 22)[686].

Sfântul Ambrozie conexează fragmente din *Facerea* cu fragmente din *Psalmi* pentru a arăta faptul, că în mod *indubitabil* Dumnezeu este *Creatorul cerului* şi *al pământului* şi că lumea nu este *de la sine*, adică *fără un început*.

El ne îndeamnă să nu ne *mirăm* că Dumnezeu Cel fără de început dă *un început* la tot ce există[687], ci noi trebuie să

[682] PL 14, col. 124 BCD.
[683] Idem, col. 126 A.
[684] Idem, col. 126 AB.
[685] Idem, col. 126 B.
[686] Idem, col. 126C.
[687] Ibidem.

credem ceea ce Dumnezeu *ne-a certificat*, ne-a autentificat în Sfânta Scriptură[688].

Pentru Sfântul Ambrozie lucrurile sunt *clare* în ceea ce priveşte *imposibilitatea* cunoaşterii modului în care lumea a fost creată la început[689].

Însă cunoaştem potrivit Revelaţiei dumnezeieşti că lumea are *un început* şi va avea şi *un sfârşit*[690].

Sfântul Ambrozie tuşează faptul că Dumnezeu a făcut mai înainte de toate *cerul* şi *pământul*[691]. Ele au fost făcute înainte de crearea zilei, a nopţii, a pomilor fructiferi sau a fiinţelor vii[692].

Sfântul Ambrozie vorbeşte în cadrul creării lumii de lucrarea Tatălui *prin* Fiul, căci „întru *început*, adică *în Hristos*, a făcut Dumnezeu cerul şi pământul, căci prin El au fost făcute toate şi fără El nimic nu s-a făcut"[693].

De aici, Sfântul Ambrozie se pronunţă pentru faptul că acest „întru început" înseamnă *înainte de timp*[694], „căci *începutul vieţii* nu este *viaţă* şi *începutul casei* nu este *casă*"[695].

Dumnezeu a creat lucrurile văzute iar lucrurile care cad sub simţuri dau *un indiciu* despre *lucrurile nevăzute* (rerum invisibilium) create de Dumnezeu.

Creaţia văzută este *un argument* al existenţei celei nevăzute, conform Ps. 18, 1 şi Rom. 1, 20[696].

Şi referindu-se la *lumea nevăzută*, Sfântul Ambrozie spune că au fost creaţi de Dumnezeu şi Îngerii, Domniile şi Puterile, care au *minţi rapide* (facile) iar frumuseţea întregii lumi a fost făcută de Dumnezeu *ex nihilo*/ din nimic [697], pentru că nu exista *nimic din ea* înainte de *a o crea Dumnezeu*[698].

În cartea *Facerea*, Sfântul Moise nu a spus *fundamentul* a ceea ce s-a făcut şi nici care este *cauza* pentru care lumea a

---

688 Idem, col. 127B.
689 Ibidem.
690 Ibidem. Pentru a autentifica acest lucru Sfântul Ambrozie citează: Mt. 24, 55; 28, 20; I Cor. 7, 31.
691 Idem, col. 128B.
692 Ibidem.
693 Idem, col. 130A.
694 Ibidem.
695 Idem, col. 130AB.
696 Ibidem.
697 Idem, col. 130 BC. Crearea *ex nihilo* a lumii apare şi în col. 203 B.
698 Idem, col. 130 C.

fost făcută, ci numai că ceea ce s-a făcut a fost *bun* şi *folositor*[699].

„Dar – spune autorul nostru – dacă *cercetăm* slava lui Dumnezeu, găsim că Fiul este *chipul nevăzut* al lui Dumnezeu (Filius est imago Dei invisibilis)”[700]. Cuvântul lui Dumnezeu era *splendoarea* slavei paterne şi chipul Său *firesc* (ejus imago substantiae)[701].

Atât *cele văzute* cât şi *Puterile cereşti* sunt făcute *prin Fiul* şi *întru El* conform Col. 1, 16[702].

Referindu-se la timp, Sfântul Ambrozie precizează că timpul face parte „din *această lume*, nu de *dinainte* de lume”[703] iar zilele „sunt *părţi* ale timpului şi nu *începutul*”[704].

Elementele pământului sunt patru după autorul nostru: aer, foc, apă şi pământ şi în creaţie ele sunt amestecate[705]. Citând Is. 51, 6, cerul e *întărit* pe fum, acesta fiind de *o natură subtilă*[706].

Dumnezeu, Creatorul lumii însă este „o fiinţă nevăzută şi sfântă, Care locuieşte în lumina cea neapropiată, incomprehensibilă şi cel mai sfânt Duh”[707].

Pentru că Tatăl lucrează *prin Fiul* şi Duhul Sfânt *Se purta* (superferebatur) peste ape, Sfântul Ambrozie spune: „*a strălucit* [întreaga] Treime la *lucrarea de constituire* a lumii”[708].

Dacă Tatăl a făcut *prin Fiul* lumea, despre „*deplinătatea desăvârşită* făcută întru Duhul, Scriptura ne spune: <În Cuvântul Domnului cerurile sunt *întărite* şi în Duhul gurii Lui *toată puterea lor*> (Ps. 32, 6)”.

Sfântul Ambrozie tâlcuieşte astfel aici, că în citaţia psalmică anterioară este vorba despre *Dumnezeu Cuvântul* şi despre *Dumnezeu Duhul Sfânt*[709].

Nici cea mai mică frumuseţe a cerului sau zămislire a frumuseţii pământului nu se face *fără* Sfântul Duh, ne spune Sfântul Ambrozie.

---

[699] Idem, col. 131 A.
[700] Idem, col. 131 B.
[701] Ibidem.
[702] Idem, col. 131 D.
[703] Idem, col. 132 A.
[704] Ibidem.
[705] Idem, col. 132 B.
[706] Idem, col. 132 C.
[707] Idem, col. 136 C.
[708] Idem, col. 138 D.
[709] Idem, col. 138 D-139 A.

Prin El, prin Duhul Sfânt, au fost create *seminţele* noii lumi, după cum spune psalmistul: <Trimite-vei Duhul Tău şi *se vor zidi* şi *vei înnoi* faţa pământului> (Ps. 103, 30)[710].

Sfântul Ambrozie aminteşte de Sirul[711], care e pe calea evreilor. Acesta a afirmat „că Duhul *a încălzit* apa, adică *a umplut-o de viaţă*” şi Care în lumea renăscută a creştinilor tot El este Acela care *ne ţine calzi/ fierbinţi cu duhul*[712].

Dumnezeu a făcut pământul dar el era *acoperit* de ape.

Lucrurile create de Dumnezeu apar progresiv[713]. Nimic *rău* nu era în această lume primordială[714].

Discutând crearea luminii, autorul nostru leagă prezenţa Sfântului Duh, cu purtarea Sa peste ape, de porunca: „Să fie lumină!”.

De aceea el afirmă că Duhul Sfânt are meritul mai întâi, pentru că prin El a fost *pus începutul dumnezeieştii creări* a lumii[715].

Dumnezeu nu a zis cu *o voce cerească* ca să se facă lumină (ca şi în cazul lumii întregi, de altfel) ci *a gândit* prin voinţa Sa şi acestea *s-au produs*[716].

În acest sens, Sfântul Ambrozie continuă prin a spune: „Dumnezeu *a zis* şi sunetul vocii Sale nu *s-a auzit*; El a despărţit [*lumina* de *întuneric*] şi puterea acestei lucrări nu poate fi *înţeleasă*; El *a văzut* şi privirea ochilor Săi nu se poate vedea”[717].

Dumnezeu a dat întâietate zilei. Tocmai de aceea apar versete ca: „zilele vieţii mele sunt puţine şi rele” (Fac. 47, 9); „zilele anilor noştri” (Ps. 89, 10) etc.

Nu se vorbeşte despre *nopţi*, ci despre *zile*[718].

Şi noi întrebăm astăzi: „Câte *zile* mai are de trăit?”. Iar când întrebăm: „Câţi ani ai?”, întrebăm, de fapt: „Câte *zile* ai de când te-ai născut?”.

Ziua începe cu *lumina* şi seara şi noaptea aduc *întunericul* peste lume. Ziua şi noaptea sunt *stabilite* astfel de Dumnezeu[719].

---

[710] Idem, col. 139 A.
[711] E vorba de un comentator al Sfintei Scripturi.
[712] PL 14, col. 139 AB.
[713] Idem, col. 139 D-140 A.
[714] Idem, col. 140 A.
[715] Idem, col. 141 CD.
[716] Idem, col. 142 D.
[717] Ibidem.
[718] Idem, col. 143 CD.
[719] Idem, col. 144 A.

Sfântul Ambrozie subliniază mereu *lucrarea comună* a Tatălui şi a Fiului. El spune: „ceea ce face Fiul, aceea *vrea* şi Tatăl; pentru că Tatăl *laudă* ceea ce face Fiul”[720]. Sau: „întotdeauna Fiul face *voia* Tatălui, şi Tatăl pe *a Fiului* şi întotdeauna aude Fiul pe Tatăl şi Tatăl pe Fiul din cauza *unităţii* firii, a voinţei şi a dumnezeirii Lor”[721].

Fructele copacilor sunt *comune*, sunt date tuturor[722]. Vinul a fost creat de Dumnezeu ca să fie *băut cu sobrietate* şi să servească astfel la sănătatea noastră[723].

De aceea, Sfântul Ambrozie nu pune *răul* în creaţia lui Dumnezeu şi nu vede natura ca fiind *rea*.

Pentru Prea Sfinţia sa, natura a dat alimente omului, hrană pentru viaţa lui şi nu ea a fost aceea care *i-a prescris* omului patimile[724].

Proporţiile cu care Dumnezeu a creat lumea şi cele din ea nu sunt nici mai mari şi nici mai mici, ci cele care trebuiau, cele *proprii* fiecărei plante sau animal în parte[725].

Animalele pe care Dumnezeu le-a creat păstrează însă *o succesiune curată* şi *inviolabilă* a lor în istorie. Din lup se va naşte întotdeauna alt lup[726].

În ceea ce priveşte primul păcat al omului, Sfântul Ambrozie subliniază cu tărie faptul, că „Adam prin Eva a fost înşelat şi nu Eva prin Adam”[727].

Dumnezeu a făcut la început doi oameni, pe Adam şi pe Eva, adică a făcut un bărbat şi o femeie şi pe femeie a făcut-o din coasta (costa) lui Adam[728].

Prin ceea ce a făcut Dumnezeu, El este *minunat* şi între cei de sus şi între cei de jos[729].

Capitolul al 7-lea din a 6-a carte a *Comentariului la Hexaemeron*, Sfântul Ambrozie i l-a dedicat *creării omului*.

Comentând Fac. 1, 26, autorul nostru întreabă *cu cine* vorbeşte Dumnezeu ca să îl facă pe om. Şi, în primul rând,

---

[720] Idem, col. 154 B.
[721] Idem, col. 154 C.
[722] Idem, col. 184 B. Sfântul Ioan Gură de Aur va sublinia că toate *bunurile sociale* sunt *comunitare* şi că trebuie să ne raportăm la averea noastră ca şi când *am împărţi-o* cu toţi fraţii noştri.
[723] Idem, col. 186 D.
[724] Idem, col. 206 C.
[725] Idem, col. 207 C.
[726] Idem, col. 209 C.
[727] Idem, col. 213 C.
[728] Idem, col. 214 B.
[729] Idem, col. 255 BC.

stabileşte faptul, că nu pot fi *Îngerii*, pentru că ei sunt *slujitorii Săi*[730], ci Tatăl a vorbit cu Fiul atunci când l-a creat pe om[731].

Imago Dei/ *Chipul* lui Dumnezeu Tatăl este Fiul şi va fi întotdeauna pentru că a fost *de la început*[732].

Din această cauză, chipul lui Dumnezeu din om „este *virtute* şi nu *patimă*; chipul lui Dumnezeu este *înţelepciune*; chipul lui Dumnezeu este *dreptate*"[733].

De aceea, „acele inimi în care Dumnezeu a fost *pictat*, acelea au în sine *harul virtuţii* [dobândit prin] lupte şi strălucirea evlaviei.

În acele inimi e *bine pictat* [Dumnezeu], în care străluceşte lucrările efigiei [Sale]. Acea inimă Îl are pictat bine [pe Dumnezeu], în care este strălucirea slavei Sale şi imaginea părintească a Sa în firea [omului].

După ce această imagine [a lui Dumnezeu în om] începe să strălucească, pictura e preţioasă. Acesta devine ca Adam înainte de a păcătui, căci acolo unde are loc căderea [în păcat], cădem din chipul ceresc, asumându-ne *efigia pământească*.

Însă fugim după acel chip, fără de care nu putem intra în comuniune cu Dumnezeu (civitatem Dei) şi despre care s-a scris: *Doamne, în cetatea ta chipul lor de nimic l-ai făcut* (Ps. 72, 20).

Pentru că nu v-a intra acolo niciun chip nevrednic (indigna imago) şi cel care va intra va fi exclus, căci nu va intra în ea, s-a zis, *nici unul oarecare şi care face spurcăciune şi minciună* (Apoc. 21, 27); ci acela va intra în ea, pe a cărui frunte va fi scris *numele Mielului*"[734].

De aceea, Sfântul Ambrozie spune pe scurt: „sufletul nostru este *după chipul lui Dumnezeu*"[735]. Fără suflet nu poate exista trup[736], ne aminteşte el.

Sfântul Ambrozie se pare că face distincţie *netă* între suflet şi trup, gândind numai *sufletul* după chipul lui Dumnezeu, nu şi *trupul*.

Tocmai de aceea şi spune aici: „acesta [sufletul] este după chipul lui Dumnezeu, trupul însă este după firea animalelor. În această conştiinţă [a sufletului] se imită efigia

---

[730] Idem, col. 257 B.
[731] Ibidem.
[732] Idem, col. 257 C.
[733] Ibidem.
[734] Idem, col. 258 BC.
[735] Idem, col. 258 C.
[736] Ibidem.

divină, pe când în acela [în trup] ne asemănăm celor mai neînsemnate animale şi fiare sălbatice”[737].

Dacă această poziţie a Sfântului Ambrozie nu este *rediscutată* şi *remaniată*, avem de-a face cu o înțelegere teologică care scoate trupul de sub pecetea chipului lui Dumnezeu, considerând că *imago Dei* se referă numai *la suflet* şi nu la *ambele componente unitare ale omului*.

Poziţia aceasta negativistă asupra trupului se continuă la Sfântul Ambrozie: „căci nu poate fi trupul după chipul lui Dumnezeu, ci numai sufletul nostru care este *liber*”[738].

Chipul lui Dumnezeu este exprimat de *vigoarea minţii* mai ales[739].

Pentru Sfântul Ambrozie, „ceea ce este luna şi soarele pentru cer, acelaşi lucru sunt *ochii* pentru om. Soarele şi luna sunt cei *doi luminători ai lumii*; ochii pe care îi avem în trup *luminează ca stelele de deasupra*”[740].

Dumnezeu a făcut pe om capabil de a gândi, de a-L imita pe El, de a dori virtutea şi harul dumnezeiesc[741].

---

[737] Idem, col. 258 D. Textul: „haec est ad imaginem Dei, corpus autem ad speciem bestiarum. In hac pium divinae imitationis insigne; in illo cum feris ac belluis vile consortium”.
[738] Idem, col. 259 C. Textul: „Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra quae libera est”.
[739] Idem, col. 259 D.
[740] Idem, col. 265 B.
[741] Idem, col. 272 C.

Sfintele Taine în *Didahia* Sfinţilor Apostoli[742]

Mai întâi putem vorbi despre *Taina Sfintei Mărturisiri* ca fiind insinuată în IV, 14, unde găsim scris: „În Biserică să-ţi mărturiseşti păcatele tale"[743].

Din această fărâmă de text nu rezultă, în mod literal, decât că e vorba despre o mărturisire altfel decât una între doi oameni care îşi fac cunoscute intimităţile sau de *o mărturisire publică* a păcatelor personale şi că ea are *caracter eclesial*.

Taina Sfântului Botez e desfăşurată în capitolul al VII-lea. Trebuie să botezăm *în numele* Sfintei Treimi, în apă proaspătă, rece sau caldă.

Se vorbeşte despre Botez în înţelesul de *scufundare în apă* sau de *turnare întreită* a apei pe capul celui care se botează în numele celor Trei persoane dumnezeieşti.

Sfântul Botez e legat foarte strâns de practica postului, pentru că se cere post atât *săvârşitorului* Tainei, cât și *celui ce se botează*, la fel şi unora dintre cei care *participă la slujbă*.

Catehumenul trebuie să postească o zi sau două înainte de a primi Sfântul Botez[744].

Credem că relaţia interioară dintre *post* şi *Sfântul Botez* trebuie repusă în practică în contemporaneitate, după cum păstrăm cu multă acrivie relaţia interioară dintre *ajunare* şi *primirea Sfintei Împărtăşanii*. Pentru că postul se lega atât de etapa *exorcizării* catehumenului dar şi *a primirii întru curăţie* a harului dumnzeiesc.

Bineînţeles, că în locul pruncului care se botează pot posti părinţii, naşii, rudele lui, dar şi preotul.

Pregătirea aceasta *specială* sporeşte *intensitatea aşteptării* harului dumnzeiesc dar duce și la *conştientizarea măreţiei soteriologice a momentului*.

Pentru un catehumen matur, credem că această prescripţie ar întâlni *efluviul de dragoste* care există de la sine,

---

[742] *Învăţătură a celor doisprezece Apostoli* sau *Învăţătura Domnului prin cei doisprezece Apostoli către neamuri* sau *Didahia Sfinţilor Apostoli* a fost descoperită în 1873 de către mitropolitul Filotei Vrieniu şi publicată în 1883.
Didahia e cuprinsă între f. 76 a-80 b, în manuscrisul-pergament nr. 446, descoperit de mitropolitul nostru, *cf. Introducerii* Pr. Dumitru Fecioru, din *Scrierile Părinţilor Apostolici*, în PSB, vol. 1, trad., note şi indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 17-18. Vom cita: *PSB1, Didahia*.

[743] *PSB 1, Didahia*, IV, 14, p. 27.

[744] Idem, p. 28.

pentru că el experimentează atunci *pregătirea* pentru *o separare dorită* de vechea sa viaţă de mai înainte.

Taina Sfintei Euharistii e concentrată în două rugăciuni *de sfinţire* şi una *de mulţumire*, care sunt cuprinse în cap. IX-X.

De fapt şi cele două rugăciuni *de sfinţire* (aşa cum le-am numit noi), cuprind tot *mulţumiri* aduse lui Dumnezeu Tatăl.

Dumnezeu Tatăl e numit „Părintele nostru"[745] în ambele rugăciuni care se referă la potir şi la pâine. Se începe cu mulţumirea referitoare la potir, la Sfântul Sânge. Sfânta vie a lui David ne-a fost adusă la cunoştinţă prin Iisus, Fiul Său[746].

Relaţia interioară dintre Tatăl şi Fiul apare subliniată în această primă rugăciune.

Dumnezeu Sfântul Duh nu este evidenţiat nominal nici în prima şi nici în a doua rugăciune de mulţumire.

A doua rugăciune e puţin mai lungă decât prima dar nici aceasta nu e prea extinsă. Deşi se referă la *pâinea euharistică*, rugăciunea mulţumeşte pentru viaţa şi cunoştinţa care ne-au fost aduse prin Fiul lui Dumnezeu de la Tatăl[747].

Bineînţeles că putem să înţelegem că prin Sfântul Trup ne vine v*iaţa* şi *cunoştinţa*. Numai că trimiterea nu e *concretă*, desluşită, pentru că se vorbeşte la un nivel *substitutiv* despre Sfântul Trup.

Pâinea aceasta era *frântă* şi *împrăştiată* pe munţi şi fiind *adunată* ea a ajuns *una*[748]. După cum pâinea a ajuns *una* şi acum reprezintă *o unitate*, „tot aşa *să se adune* Biserica Ta de la marginile lumii în Împărăţia Ta"[749].

Observăm că se doreşte *unitatea* membrilor Bisericii şi se proiectează această unire mai cu seamă *la nivel eshatologic*, unde Împărăţia lui Dumnezeu reprezintă de fapt *unitatea concretă*, deplină a membrilor Bisericii.

Universalitatea Bisericii cât şi *unitatea* ei înglobează şi *sfinţenia* Bisericii, pentru că *unirea* tuturor celor credincioşi se face în Împărăţia lui Dumnezeu, unde locuiesc numai *cei Sfinţi*.

La Sfânta Euharistie sunt primiţi numai cei botezaţi „în numele Domnului"[750]. Euharistia e primită ulterior Botezului.

---

745 Idem, p. 29.
746 Ibidem.
747 Ibidem.
748 Ibidem.
749 Ibidem.
750 Ibidem.

Rugăciunea de mulţumire, de după împărtăşire, e adresată tot lui Dumnezeu Tatăl, numit acum: „Părinte sfinte”[751]. Tatăl a sălăşluit în noi, în inimile noastre, sfântul Său nume.

Tot acum se mulţumeşte şi pentru *cunoştinţa*, *credinţa* şi *nemurirea* pe care El ni le-a făcut cunoscute prin Iisus, Fiul Său[752].

A doua titulatură a lui Dumnezeu Tatăl din această rugăciune e aceea de: „Stăpâne atotputernice”[753]. El a zidit toate pentru *numele* Său.

Ideea de *nume* al lui Dumnezeu ocupă un rol extins în aceste rugăciuni, numai că în acest context ea este expusă *criptic*.

Mâncarea şi băutura au fost date oamenilor de către Dumnezeu spre *desfătare*. Ele trebuie să-i desfăteze şi ei trebuie să-I mulţumească lui Dumnezeu pentru ele.

Sfintele Taine ale Domnului sunt *un dar* al Tatălui prin Fiul Său şi ele sunt „*mâncare* şi *băutură duhovnicească* şi *viaţă veşnică*”[754].

Numai începând cu această parte a rugăciunii putem vorbi despre *o evidenţiere criptică* a persoanei Sfântului Duh.

Trupul şi Sângele Domnului sunt *viaţă veşnică* prin harul dumnezeiesc. Nu se spune însă explicit acest lucru.

În rugăciune, în primul rând, se mulţumeşte lui Dumnezeu, pentru că e *puternic*, în sensul că *Îşi arată* puterea Lui *între* şi *întru* noi[755].

Biserica lui Dumnezeu e adusă iarăşi în atenţie, pentru că de ea trebuie să-Şi amintească Dumnezeu, pentru ca s-o izbăvească de tot răul şi să o desăvârşească în dragostea Sa. Căci El, pe Biserica Sa cea sfinţită, trebuie să o adune din cele patru *vânturi* sau *colţuri* ale lumii întru Împărăţia Sa.

Împărăţia lui Dumnezeu apare aici ca fiind *pregătită* pentru membrii Bisericii Sale[756].

La finalul rugăciunii se doreşte *trecerea* lumii acesteia, *a înfăţişării ei actuale*, pentru a veni harul în *completitudinea evidenţei* sale[757].

Capitolul al XIV-lea clarifică mai multe lucruri.

---

[751] Ibidem.
[752] Ibidem.
[753] Ibidem.
[754] Idem, p. 29-30.
[755] Idem, p. 30.
[756] Ibidem.
[757] Ibidem.

În primul rând, Sfânta Euharistie are loc în „duminica Domnului"[758], atunci când comunitatea se întruneşte.

În al doilea rând, înainte de a se face Sfânta Euharistie trebuie să se facă *mărturisirea păcatelor*, pentru ca jertfa noastră *să fie curată*[759].

În al treilea rând, deducem de aici că ambele Sfinte Taine sunt legate de *spaţiul* Bisericii, adică se fac *în Biserică* şi se referă *la orice membru al Bisericii*.

În al patrulea rând se cere, ca cel care participă la Sfânta Euharistie să nu fie *certat* cu tovarăşul său, pentru ca să nu fie *pângărită* jertfa care se aduce[760].

În al cincilea rând, se evidenţiază *o pregătire morală exemplară* pentru participanţii la slujbă, indiferent de poziţia lor în Biserică, care are consecinţe evidente asupra *desfăşurării* sfintei slujbe şi *a primirii* ei de către Dumnezeu.

Capitolul al XV-lea, penultimul capitol al *Didahiei*, vorbeşte despre hirotonirea de episcopi şi de diaconi.

Aceştia trebuie să fie „*vrednici* de Domnul, bărbaţi blânzi, neiubitori de argint, *adevăraţi* şi *încercaţi*"[761], pentru că au aceeaşi slujire ca a Profeţilor şi a Dăscălilor[762].

În această scriere se evidenţiază foarte mult rolul Apostolilor, al Profeţilor şi al Dascălilor, care făceau parte în Biserica primară din *ierarhia* Bisericii[763].

---

[758] Idem, p. 31.
[759] Ibidem.
[760] Ibidem.
[761] Ibidem.
[762] Ibidem.
[763] Date despre aceştia găsim în cap. X, XI, XIII, XV, *cf.* Idem, p. 30-32.

Sfîntele Taine în teologia Sfântului Nicolae Cabasila[764]

Sfântul Botez este *începutul* tuturor Tainelor Bisericii[765] pentru Sfântul Nicolae, pentru că el „ne dă însăşi *fiinţa* şi *trăirea* noastră întru Hristos"[766]. Fără Sfântul Botez oamenii „sunt *morţi* şi *plini de stricăciune* şi abia prin ea [prin *viaţa dumnezeiască* primită la Botez n.n.] *păşesc* la viaţă"[767].

[764] *Cf. Studiului introductiv* semnat de părintele profesor Teodor Bodogae la Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, studiu introd. şi trad. din lb. greacă de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001, p. 6, nu se cunoaşte nici *anul naşterii* şi nici *anul adormirii* Sfântului Nicolae.
Pe baza unor scrisori trimise către el s-a stabilit totuşi ca *date aproximative* ale vieţii sale 1320-1391, *cf.* Ibidem. Nu este cert dacă el *a fost cleric* (Ibidem) şi nici dacă *a intrat în monahism* spre sfârşitul vieţii (Idem, p. 9).
Dar este sigur că numele de *Cabasila* este numele *mamei sale* şi că pe tatăl său îl chema *Hemaestos* (Idem, p. 6) şi că a fost prieten cu Sfântul Grigorie Palama (Idem, p. 9).
A se vedea: http://ro.orthodoxwiki.org/Nicolae_Cabasila.
[765] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 50.
[766] Idem, p. 30.
[767] Ibidem.

După cum se observă acesta numeşte „viaţă” *viaţa duhovnicească*, pentru că *cel nebotezat* este plin de *stricăciunea păcatului*.

Sfânta Mirungere, a doua Taină a îmbisericirii personale, îl „*desăvârşeşte* pe noul născut la viaţa Duhului, întărindu-i puterile de care are nevoie aici pe pământ”[768].

Sfânta Euharistie are rolul de *a „susţine* această viaţă, păstrând-o într-o *stare înfloritoare*”[769].

Dacă primele două Sfinte Taine sunt *irepetabile* pentru un credincios care rămâne în Biserică[770], a treia, Sfânta Euharistie este cea prin care „sufletul trăieşte”[771] în mod efectiv.

Dumnezeieştile Taine ale Bisericii ne fac „*locuitori* ai cerului”[772], pentru că prin acestea Hristos Dumnezeu „ne-a vărsat în suflete *dorul după viaţa cerească*”[773].

Sfintele Taine sunt cele care *propagă* în lume „strălucirea vieţii viitoare”[774] şi această *strălucire dumnezeiască* „covârşeşte în sufletele noastre orice farmec al vieţii trupeşti şi întunecă toată frumuseţea şi strălucirea acestei lumi”[775].

Viaţa sacramentală e pentru Sfântul Nicolae „trăirea în Duh”[776].

Însă prin această *evidenţiere* a Sfintelor Taine în viaţa noastră nu înseamnă că Sfântul Nicolae separă *viaţa sacramentală* de *cea ascetică* a creştinului ortodox. Ci el vrea să indice faptul că nu putem avea *o viaţă ascetică ortodoxă* fără *intrarea în Biserică prin Sfintele Taine* şi fără *adâncirea continuă* a harului lor în fiinţa noastră.

Tâlcuind versetul de la Fac. 28, 17, Sfântul Nicolae Cabasila găseşte într-un mod duhovnicesc înțelegerea, că Sfântul Patriarh Iacov a numit Sfintele Taine: „*casa* şi *poarta Cerului*”[777].

---

[768] Ibidem.
[769] Ibidem.
[770] Pentru Sfântul Nicolae nu e decât *un singur Sfânt Botez*, *cf.* Idem, p. 72, 132, 133, 134.
[771] Ibidem.
[772] Ibidem.
[773] Ibidem.
[774] Idem, p. 31.
[775] Ibidem.
[776] Ibidem.
[777] Idem, p. 31-32. În ediţia citată de către noi se indică în mod greşit v. 18 în locul v. 17. *Cf.* BOR, ed. 1988 avem următorul verset la Fac. 28, 17: „Şi, spăimântându-se Iacov, a zis: „Cât de înfricoşător este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai *casa lui Dumnezeu*, aceasta e *poarta cerului*!”.

Sfintele Taine nu sunt nişte s*ecrete pur umane* sau *un întreg angrenaj ocult* al Sfintei Biserici care nu poate fi înţeles de nimeni, ci moduri *concrete* prin care luăm act de *harul lui Dumnezeu* şi ne unim cu El prin harul Său.

În acest sens, Sfântul Nicolae scrie că Sfântul Botez ne curăţeşte de păcate, Sfânta Mirungere ne dă Împărăţia cerească iar Sfânta Euharistie e ospătarea împreună cu Hristos[778].

Scopul Sfintelor Taine, spune el, este acela de a ne face „*dumnezei* şi *fii* ai lui Dumnezeu”[779].

Prin acestea, Hristos dă „putere fiecăruia dintre oameni să *omoare* păcatul [în ei înşişi] şi să devină *părtaşi* la preamărirea Lui”[780].

Autorul nostru vorbeşte despre Botez, Mirungere şi Euharistie în mod *ascendent* pentru că acesta e ritmul, *consecuţia* în care acestea se primesc în aceeaşi zi[781]. Nu există *o altă ordine* a primirii lor în Ortodoxie.

Primele două Sfinte Taine ni-L fac *interior* pe Hristos. Sfântul Nicolae Cabasila spune că prin acestea două „Hristos *vine* la noi, Îşi face *sălaş* în sufletul nostru, Se face *una* cu el şi-l *trezeşte* la o viaţă nouă”[782].

Sfântul Botez „are tot atâta *putere* ca şi *moartea* şi *îngroparea* lui Hristos, de aceea îl primim *cu toată graba* şi *bucuria*”[783].

Momentul Botezului este *fundamental* pentru noi. El împarte viaţa noastră în două faze distincte: o viaţă *fără viaţa duhovnicească* şi *o viaţă în Hristos*.

Astfel, spune Sfântul Nicolae, „când ieşim din apa Botezului, noi avem în suflete pe Însuşi Mântuitorul nostru, şi încă nu numai în suflet, ci şi pe frunte, în ochi, ba şi în mădulare şi în cel mai ascuns ungher al fiinţei noastre, şi anume Îl avem *plin de mărire*, curat de orice păcat şi lipsit de orice stricăciune, aşa precum *a înviat*, aşa cum S-a arătat Apostolilor, precum era pe când S-a înălţat la cer şi, în sfârşit, aşa cum va fi când *Se va întoarce* iarăşi să ne ceară *comoara* ce ne-a încredinţat-o”[784].

---

[778] Idem, p. 32-33. Sfântul Nicolae discută de multe ori aceste *Taine ale îmbisericirii*, ale eclesializării noastre în mod consecutiv, *cf.* Idem, p. 46, 48, 49, 50 etc.
[779] Idem, p. 33. În Idem, p. 46, Sfântul Nicolae vorbeşte despre acelaşi lucru, spunând că în viaţa veşnică noi vom trăi „ca nişte *dumnezei* în jurul *marelui Dumnezeu*”.
[780] Idem, p. 41.
[781] Idem, p. 50.
[782] Idem, p. 43.
[783] Idem, p. 45.
[784] Ibidem.

Hristos e *vizibil duhovniceşte* în toată fiinţa noastră după Sfântul Botez şi cine poate vedea acest lucru, cu ochii inimii curaţi, Îl va vedea pe Hristos *peste tot* în noi.

Prin cele trei Taine, „Domnul devine *suflarea noastră* şi *hrana noastră* şi, astfel, *unindu-Se* cu noi şi *amestecându-Se* pentru totdeauna în *unitatea fiinţei* noastre, El Se face *trupul nostru tainic* şi în acest trup El ajunge cu vremea să fie pentru noi ceea ce este *capul* pentru *mădulare*”[785].

Hristos devine adâncul nostru cel mai adânc, *adâncul abisal*, şi prin creşterea noastră duhovnicească noi nu facem altceva decât să renunţăm la a ne mai conduce noi în mod pătimaş şi să Îl lăsăm pe Hristos să ne fie *conducătorul* nostru intim. Hristos ne va fi *capul* care ne va conduce şi care *va stăpânii* peste fiinţa noastră unitară, pentru că El e *unitatea* trupului şi a sufletului nostru, unitatea întregii noastre fiinţe.

Prin Hristos, noi „ne facem părtaşi de toate binefacerile Duhului”[786]. Izvorul vieţii duhovniceşti, punctul de început al acesteia stă în Sfintele Taine[787].

Dar la primirea Sfintelor Taine trebuie să se adauge „şi *strădania binevoitoare* a omului”[788] pentru ca să ne sfinţim viaţa.

În vocabularul teologic folosit de Sfântul Nicolae apar numeroase *denumiri* ale Sfântului Botez. Astfel Sfântul Botez este *naştere în Hristos*, *o viaţă nouă*[789], *aducere la viaţă din nimic*[790], *naştere*, *renaştere*, *creare din nou*, *pecete*, *baie*, *ungere*, *luminare*, *dar al lui Dumnezeu*, cel ce dă „o formă şi o înfăţişare nouă omului”[791], *haină*, „zi a numelui”, momentul când devenim *ai Lui*[792], *lumină*[793], *naştere după Duh*, *un dar de la Dumnezeu*, *o harismă*[794].

Importanţa *soteriologică* a Sfântului Botez este evidentă în toate aceste numiri, după cum şi importanţa sa *ontologică*.

---

[785] Idem, p. 46.
[786] Ibidem.
[787] Idem, p. 48.
[788] Idem, p. 47. Sinergismul divino-uman apare constant în această lucrare a Sfântului Nicolae Cabasila. A se vedea Idem, p. 67, 68, 70, 94.
[789] Sintagma „viaţă nouă” o găsim şi în Idem, p. 49, 50. Există şi un întreg subcapitol numit „Viaţa cea nouă”, *cf.* Idem p. 66-74.
[790] Idem, p. 49.
[791] Idem, p. 50.
[792] Idem, p. 51.
[793] Idem, p. 52.
[794] Idem, p. 53.

Până la Sfântul Botez, sufletul omului „n-avea *nicio formă* şi *nicio rânduială*”[795]. Acest amănunt e unul *capital* în înţelegerea *diferenţei ontologice* dintre *un om botezat* şi *unul nebotezat*.

Omul nebotezat are sufletul fără *o direcţie sigură*, fără o marcă concretă. Numai prin Sfântul Botez sufletul „îşi ia *forma* şi *conţinutul*”[796].

Sfântul Botez „zugrăveşte [prin Duhul Sfânt] pe sufletul nou-botezaţilor *chipul* lui Hristos”[797]. Pentru a fi *om deplin* trebuie *să fii botezat*, pentru ca sufletul tău să poarte *marca/ pecetea/ chipul lui Hristos* imprimat în el.

De aceea Sfântul Nicolae Cabasila adaugă în acest contest sacramental că fără Sfântul Botez nu ştim *ce să dorim*[798], în sensul că nu ştim ce să dorim *cu adevărat*, mai degrabă *pe cine să dorim cu adevărat*.

Când Hristos Se sălăşluieşte întru noi atunci înţelegem *cine este* Cel pe care trebuie *să-L iubim*. Fără Hristos în noi, inima noastră nu are *un centru* unde să-şi *concentreze atenţia* şi nici *spre cine să-şi canalizeze* întreaga dorinţă.

Sfântul Botez e o despărţire în două a vieţii noastre tocmai pentru că atunci ne lepădăm *de noi înşine* şi de viaţa noastră devenind numai *ai lui Dumnezeu*[799].

Acum e momentul decisiv când renunţăm la *hainele de piele* şi îmbrăcăm *haina împărătească*[800]. Haina împărătească nu e nimic altceva decât Hristos întru Duhul Sfânt, Care Se sălăşluieşte întru noi prin harul Său şi ne îmbracă pe noi în *lumina* şi *frumuseţea* Sa.

Sfântul Nicolae vorbeşte în mod explicit despre faptul că Sfântul Botez se face *printr-o întreită afundare* în apă[801], în cadrul unei slujbe speciale[802] şi că la fiecare afundare în apă se rosteşte numele *unei persoane* a Prea Sfintei Treimi[803].

Întreita afundare în apă şi *întreita ridicare a catehumenului din apă* închipuie *moartea* şi *învierea Domnului*[804].

---

[795] Idem, p. 51. În Idem, p. 64 reapare această idee: intrăm în apa Botezului „fără formă” şi „ieşim îmbrăcaţi într-o formă de *o frumuseţe neîntrecută*”.
[796] Ibidem.
[797] Idem, p. 53.
[798] Ibidem. În Idem, p. 88 se spune în mod explicit că Hristos e *dragostea* şi *bucuria* noastră.
[799] Idem, p. 56.
[800] Ibidem.
[801] Idem, p. 57.
[802] Idem, p. 58.
[803] Idem, p. 58, 59.
[804] Idem, p. 59-60.

Puterea harului dumnezeiesc primit prin Sfintele Taine trebuie s-o arătăm prin *faptele noastre concrete*[805].

Pentru că suntem oameni, noi trebuie să facem *faptele dreptăţii* lui Dumnezeu.

Sfântul Botez ne-a scăpat de pedeapsa cuvenită pentru păcatele noastre, de boala păcatului şi de moarte[806]. El a şters tot răul din noi *într-o clipă*, „atât *de deplin* şi *de desăvârşit*, încât nu mai rămâne *nicio urmă de fărădelege*" în fiinţa noastră[807]. Tocmai de aceea trebuie să arătăm *minunea* ce s-a făcut cu noi prin *viaţa noastră* de după aceea.

Sfântul Botez nu ne scapă numai de *păcate*, ci şi de *obişnuinţa păcatelor*[808]. El trezeşte în noi *simţirile* şi *puterile duhovniceşti ale omului*[809] în aşa fel încât, „dacă s-ar întâmpla să murim îndată ce am primit Botezul, neaducând cu noi decât *pecetea darului* primit cu el, chiar şi atunci ne-ar încununa Mântuitorul cu laurii biruinţei, întocmai ca şi când noi înşine ne-am fi *oştit*[810] pentru Împărăţia cerească"[811].

Sfântul Botez este *viaţa* Fiului lui Dumnezeu întrupat[812]. *Reînnoirea baptismală* aduce însăşi *viaţa lui Hristos* în fiinţa noastră[813].

Dimensiunea *eshatologică* a Botezului e concretizată pentru Sfântul Nicolae în faptul, că naşterea baptismală „închipuie *începutul vieţii ce va să vie*"[814]. Şi acest *dar* e unul *gratuit* şi este unul care ne dă să avem *aceeaşi voinţă cu Hristos*[815].

Punând problema celor care s-au botezat în Biserica Ortodoxă şi apoi au devenit *apostaţi*, Sfântul Nicolae Cabasila afirmă, că dacă se pocăiesc aceştia pot fi primiţi înapoi în Biserica noastră numai prin *ungerea* cu Sfântul Mir[816], fără nicio altă slujbă[817].

El arată că *apostatul* nu mai întrebuinţează vederea, „puterea de a vedea mai limpede"[818] obţinută atunci când era

---

[805] Idem, p. 60.
[806] Idem, p. 63.
[807] Ibidem.
[808] Ibidem.
[809] Idem, p. 64.
[810] În sensul de *a lupta pentru o viaţă virtuoasă*.
[811] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 65.
[812] Idem, p. 66.
[813] Ibidem.
[814] Ibidem.
[815] Idem, p. 70.
[816] Idem, p. 71, 72.
[817] Idem, p. 71.
[818] Ibidem.

creştin-ortodox prin intermediul Sfintelor Taine, deşi el are puterea de a vedea[819] chiar şi când este *eretic*.

Cu alte cuvinte, apostatul renunţă la faptul de *a vedea adevărul*, fără a pierde *puterea* de a-l cunoaşte, de a-l sesiza. El nu mai vede adevărul în situaţia de apostazie în care se află nu pentru că nu are *puterea de a vedea adevărul*, ci pentru că *nu mai vrea să-l vadă*.

Sfântul Nicolae se pronunţă categoric asupra faptului că apostatul nu pierde *posibilitatea de a cunoaşte adevărul în mod real*, ci după cum nu pot fi *nimicite* puterile sufletului, tot la fel nu se poate pierde *puterea duhovnicească* adusă omului de Sfântul Botez[820].

Puterea harică a Sfântului Botez stă *ascunsă* în noi dar asta nu ne împiedică *să dorim* şi *să săvârşim* răul[821].

Însă „viaţa lui Hristos" *covârşeşte* puterea noastră de înţelegere[822]. Sfântul Botez ne face *mădulare* ale lui Hristos şi ne pune într-o *legătură directă* şi *permanentă* cu Capul Bisericii, adică cu *Hristos*[823].

Fără această relaţie *directă* şi *permanentă* cu Hristos nu poate exista *viaţă reală* întru noi. Iar acum, în această viaţă, spune Sfântul Nicolae, Capul nostru „stă undeva *ascun*s…(dar) *Se va arăta*…în viaţa *ce va veni*"[824].

Sfântul Nicolae însă insistă într-un mod aparte asupra faptului că Sfântul Botez ne dă *puterea* să înfruntăm *chinuri grele* pentru Hristos[825].

Sfinţii Mucenici au cunoscut „cel mai înalt grad de înţelepciune"[826] şi au suferit toate chinurile acelea înfiorătoare la care au fost supuşi, pentru că erau *răniţi* şi *fermecaţi* de Hristos, erau plini în inima lor de *dragostea lui Hristos*[827].

Sfântul Botez „sădeşte în sufletele credincioşilor o anumită *cunoaştere* şi *presimţire* a lui Dumnezeu"[828] dar trebuie să creştem continuu în *cunoaşterea* şi *iubirea* Sa.

Din „flacăra dorinţei"[829] pe care o are cel care crede în Dumnezeu, putem să ne dăm seama de Cel care a rănit acest suflet cu *atâta dragoste*[830].

---

[819] Ibidem.
[820] Ibidem.
[821] Idem, p. 72.
[822] Idem, p. 73.
[823] Ibidem.
[824] Ibidem.
[825] Idem, p. 74, 77.
[826] Idem, p. 76.
[827] Idem, p. 77.
[828] Idem, p. 78.

Sfântul Botez nu numai că *Îl sălăşluieşte* pe Hristos în noi dar, în acelaşi timp, ne face să *Îl simţim* şi *să-L vedem pe El fiind de faţă* şi *întărindu-ne* sufletele, „*înnoindu-le* cu puterea Sa”[831].

În contextul discuţiei despre foştii *comedianţi* care au crezut în Hristos şi au devenit *Sfinţi Mucenici*, Sfântul Nicolae subliniază faptul că Sfântul Botez ne dă o inimă *simţitoare*, în locul celei *de piatră* cu care am venit să ne botezăm[832].

Sfântul Mucenic Ardalion îi prilejuieşte Sfântului Nicolae o reflecţie foarte justă: la el dragostea a trecut *ca un foc* de la gură *şi i-a aprins* inima[833]. Acesta era *un actor* şi a vrut *să joace* scena răstignirii Mântuitorului Hristos. A cerut să fie spânzurat gol pe lemn şi când a vrut să imite ce a spus Domnul pe cruce, „dintr-o dată fiinţa lui *s-a schimbat*, sufletul a început să simtă ce-i spuneau buzele iar cu cugetul a ajuns *să creadă* tot ce săvârşea cu mădularele, ajungând să fie într-adevăr ceea ce voia s-arate: *[un] creştin*”[834].

De aceea Sfântul Nicolae spune că Botezul are *o lucrare tainică* în fiinţa noastră[835], *ascunsă* altora, care ne dă *puterea* de *a-L urma* pe Hristos[836].

Aici, în cadrul Sfântului Botez, „Dumnezeu a pus în adâncul sufletelor [noastre] dorinţa de *a atinge* tot binele pe care ele îl doresc, de a cunoaşte *tot adevărul* pe care-l caută”[837].

Una dintre urmările *vizibile* în fiinţa noastră ale Sfântului Botez e aceea că dorim „un adevăr *lipsit de rătăcire*”[838], lipsit de greşeală, de înşelare.

Dorinţele noastre sunt numeroase, nestăvilite. „Ce dorim noi pe pământ nu ni se împlineşte *deplin* nicicând şi nicăieri”[839]. Dar celor care gustă din Sfânta Euharistie li se împlinesc dorinţele *cu adevărat*, căci „inima omenească aşa a fost zidită dintru-nceput, *mare* şi *largă ca un rezervor*, ca să poată cuprinde într-însa pe Însuşi Dumnezeu”[840].

---

[829] Idem, p. 79.
[830] Ibidem.
[831] Ibidem.
[832] Idem, p. 80.
[833] Idem, p. 83.
[834] Idem, p. 82.
[835] Idem, p. 83.
[836] Idem, p. 84.
[837] Idem, p. 86.
[838] Ibidem.
[839] Ibidem.
[840] Ibidem.

Efemeritatea noastră nu ne poate *satisface*[841], ne spune şi Sfântul Nicolae. Nu ne putem *îmbăta* de lumea aceasta şi în acelaşi timp aceasta să poată fi în stare să *ne stingă* dorul după ceva mult *mai înalt* decât putem dobândi aici.

Lumea şi cele din ea nu ne pot stinge *dorul de veşnicie*, pentru că „sufletul omenesc este *însetat după desăvârşire*”[842].

Dorul sufletului nostru, dorul real se împlineşte numai când *Îl găsim* pe Dumnezeu, pentru că liniştea sufletului nostru se găseşte *numai în Hristos*[843].

Dumnezeu ne *oferă* toate bunătăţile Sale numai pentru a-I da *dragostea noastră*[844]. Şi dacă Îl iubim pe El, de aici vine toată *bucuria* de care suntem plini[845].

Constatarea cum că primele daruri ale Sfântului Duh pe care le primim sunt *dragostea* şi *bucuria* ne arată că Sfântul Nicolae vorbeşte *în mod practic* de roadele Botezului[846].

Omul experiază în totalitatea sa darurile lui Dumnezeu şi dacă le cunoaşte în mod intim poate vorbi *cu uşurinţă* despre ele.

Imprimarea reală de prezenţa harului dumnezeiesc în omul care aparţine Sfintei Biserici este exprimată fără dubii de Sfântul Nicolae Cabasila. Acesta spune: „când *vine spre noi* harul lui Dumnezeu, întâi ne face *să-I simţim prezenţa*”[847].

Prezenţa harului e una *interioară* şi tot despre această *interioritate* vorbeşte şi verbul „a simţi” din fraza de mai sus.

Simţirea harului dumnezeiesc de către adâncul fiinţei noastre ne arată că mântuirea personală este *reală*, *conştientă* şi produce *reale transformări* în fiinţa noastră.

Această mărturie şi multe altele pe care le vom aduce în sprijinul acesteia în cărțile noastre teologice, se constituie în *dovezi clare* de *reperare* şi *separare* a *şarlatanilor* şi a *impostorilor* care pretind a avea *trăiri duhovniceşti* de *Sfinţii lui Dumnezeu*.

Sfântul Botez este *adevăr adânc*[848]. Când ieşim din cristelniţă, sufletul nostru „străluceşte *mai tare* chiar decât

---

[841] Ibidem.
[842] Idem, p. 87.
[843] Ibidem.
[844] Idem, p. 88.
[845] Ibidem.
[846] Ibidem.
[847] Ibidem.
[848] Idem, p. 89.

lumina soarelui”[849]. Atunci primim din *strălucirea slavei* lui Dumnezeu[850].

Din acest motiv e magistrală referinţa Sfântului Nicolae la *succesiunea harului* Sfântului Duh în Biserică începând cu ziua Cincizecimii[851].

În Biserică, Botezul ne face *să privim* numai spre *viaţa veşnică*[852]. Însă ca *să primim harul* trebuie să fim *pregătiţi*, pentru că. deşi Botezul lucrează acelaşi lucru *în toţi* şi pentru toţi *la fel*[853], se observă că *fiecare creşte în viaţa duhovnicească* pe măsura *dorinţei proprii*.

Referindu-se însă şi la *Botezul sângelui*, Sfântul Nicolae spune că acesta „are şi valoarea *Botezului cu apă*…[dar] cuprinde şi *strădaniile noastre*”[854]. Catehumenii martirizaţi îşi au propriile „strădanii muceniceşti” şi moartea mucenicească drept *Sfânt Botez*[855].

Sfântul Botez pune în acţiune „*puteri* şi *lucrări lăuntrice*” dar numai Sfântul Mir „le *trezeşte* la viaţă”[856].

Sfântul Nicolae Cabasila vede *o identitate perfectă* între roadele primite de creştini prin Sfântul Mir şi cele pe care le primeau cei peste care Sfinţii Apostoli îşi puneau mâinile[857].

Prin *ungerea cu Sfântul Mir* ca şi prin *punerea mâinilor Sfinţilor Apostoli* de odinioară se pogoară harul Sfântului Duh în noi[858]. Dar Sfântul Nicolae precizează însă imediat că Sfântul Duh ni se dă *prin Hristos*[859] şi nu *fără El*.

La începutul Bisericii creştine, „Taina Sfântului Mir împărtăşea credincioşilor puterea de a vindeca, de a proroci, de a vorbi în limbi, precum şi alte daruri, care toate împărtăşeau oamenilor *puterea lui Hristos cea peste fire*”[860].

El le interpretează ca *semne minunate* care erau *necesare* acelei perioade de început a Bisericii lui Hristos. Dar, în acelaşi timp, el aminteşte faptul că şi în vremea lui existau sporadic *harismele prorociei*, ale *exorcizării* sau *ale vindecărilor* în anumiţi *oameni duhovniceşti*[861].

---

[849] Ibidem.
[850] Ibidem.
[851] Idem, p. 92.
[852] Idem, p. 93.
[853] Idem, p. 94.
[854] Idem, p. 133.
[855] Ibidem.
[856] Idem, p. 95. De aici începe secţiunea alocată *Sfintei Mirungeri*.
[857] Ibidem.
[858] Ibidem. Acelaşi lucru este specificat şi în Idem, p. 97, 99, 100, 101, 102.
[859] Idem, p. 99.
[860] Ibidem.
[861] Ibidem.

Taina Sfântului Mir împărtăşeşte întotdeauna şi oriunde darurile evlaviei, rugăciunii, dragostei sau înţelepciunii, „precum şi altele [de acest fel], cu toate că mulţi creştini nu-şi dau seama de aceasta, iar alţii *nu cunosc* lucrarea Tainei acesteia, pe când alţii, în sfârşit, *se îndoiesc* chiar că există *un Duh Sfânt* (F. Ap. 19, 2), din pricină că atunci când au primit această Taină erau *nevârstnici* şi *incapabili de a judeca*, iar odată ajunşi la *vârsta priceperii*, ei s-au *înrăi*t şi *au orbit sufleteşte*”[862].

Sfântul Duh împarte daruri precum *voieşte*, precizează şi Sfântul Nicolae conform Noului Testament, însă nu trebuie dispreţuită nicio Sfântă Taină, „pentru că *una* şi *aceeaşi putere* lucrează în toate Tainele şi pentru că puterea lor izvorăşte din aceeaşi *jertfire* a Mielului, din aceeaşi *moarte* şi din acelaşi *sânge* al Lui”[863].

Legătura interioară dintre *Hristos* şi *Sfântul Duh* în Sfintele Taine ale Bisericii este evidentă în teologia Sfântului Nicolae Cabasila.

Oricine primeşte o Sfântă Taină Îl primeşte pe Hristos întru Sfântul Duh în el însuşi. Hristos se află pentru Sfântul Nicolae în toate Sfintele Taine, El este de faţă la săvârşirea lor, Se află în cei care iau parte la ele şi le împarte din darurile Sale, „dar în fiecare din Taine El este de faţă *în alt chip*”[864].

Roadele Sfântului Mir sunt în toţi cei care l-au primit, chiar „dacă nu toţi *simt* darurile ce se pogoară peste ei şi nici nu se grăbesc toţi *să tragă folos* din această comoară ce li se dă, şi aceasta fie din pricină că, fiind *nevârstnici*, n-au încă *puterea de a judeca*, fie că atunci când primesc Taina nu dovedesc *toată pregătirea* şi *dragostea de a o primi*”[865].

Primim *în mod real* harul prin Sfântul Mir, dar trebuie *să conlucrăm cu el* în viaţa noastră în mod permanent.

De aceea Sfântul Nicolae ne atenţionează, că „harul nu slujeşte la nimic dacă *nu ne străduim* să lucrăm cu el”, căci „ni se cere *strădanie neîntreruptă* şi *priveghere* dacă vrem să scoatem pentru suflet *un folos duhovnicesc* din această Taină”[866].

---

[862] Ibidem.
[863] Idem, p. 100.
[864] Idem, p. 106.
[865] Idem, p. 101.
[866] Idem, p. 102.

Sfântul Mir e momentul, în concluzie, când primim *darurile* lui Dumnezeu, dar pe ele *le actualizăm* în viaţa noastră ascetică[867].

Sfânta Euharistie însă este „piscul *cel mai înalt* al vieţii duhovniceşti”[868], pentru că nu primim în cadrul ei numai *darurile Sale* ci pe *Însuşi „Vistiernicul” darurilor*[869].

În Sfânta Euharistie, prin unirea cea mai intimă cu noi la nivel sacramental, El „schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i însăşi personalitatea Sa, iar noroiul[870] care primeşte vrednicie de *împărat* nu mai este *noroi*, ci se preface în însuşi *trupul Împăratului*”[871], lucru care nu poate fi *mai fericit* decât nimic altceva[872].

Pentru Sfântul Nicolae, Sfânta Împărtăşanie este „Taina cea mai mare”, nemaiputând exista ceva *mai bun* spre care să tinzi decât Trupul şi Sângele lui Hristos[873].

Dacă prin Sfântul Mir „ne-am *îmbrăcat* în Duhul Sfânt”[874], prin Sfânta Împărtăşanie *ne înduhovnicim* trupul, sufletul şi toate puterile noastre[875].

În Sfânta Euharistie noi ne unim cu trupul, sângele şi sufletul Mântuitorului Hristos în Duhul Sfânt[876]. Ea ne face cugetul, voia, trupul şi sângele nostru una cu cugetul, voia, trupul şi sângele lui Hristos.

În context euharistic, revitalizarea noastră este extraordinară pentru că devenim *alţi oameni*, oameni cu un cuget puternic, cu o voinţă dârză, cu un curaj înflăcărat, fiindcă simţim *focul* lui Hristos în noi, care ne umple şi ne

---

[867] Ibidem. Sfântul Nicolae spune aici: „lucrarea lui s-a făcut *simţită*” mai apoi, deşi darul *a fost primit* la Sfânta Mirungere.
[868] Idem, p. 106.
[869] Ibidem.
[870] Se referă la *trupul* nostru.
[871] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 106.
[872] Ibidem.
[873] Ibidem. Părintele profesor Dumitru Popescu era de părere că Sfântul Nicolae Cabasila ar fi *închis* pe Hristos în Sfânta Euharistie şi nu ar mai fi văzut şi *relaţia personală* a credinciosului cu *persoana lui Hristos*.
Însă noi nu am avut niciodată acest *sentiment* citind dumnezeieştile sale cărţi. Ci, dimpotrivă, cred că el s-a pronunţat mai ales asupra lui *Hristos euharistic* pentru că acesta i-a fost *programul scriitoricesc* şi nu pentru că ar fi resimţit vreo dorinţă *catolicizantă* de *a separa Sfânta Euharistie* de *Hristos*.
Nu îl putem *suspecta* pe Sfântul Nicolae Cabasila de o astfel de *separaţie nefastă eterodoxă* ci, dimpotrivă, trebuie să vedem că El susţine cu foarte mare *concizie* faptul, că Hristos e în *Sfintele Taine* dar şi *între noi* şi *în noi*, depășind în același timp toată creația Sa.
[874] Idem, p. 107.
[875] Idem, p. 109.
[876] Ibidem.

dinamizează într-un mod covârşitor[877]. Prin ea noi ne întâlnim chiar *cu Dumnezeu* şi reprezintă prin aceasta „*desăvârşirea* tuturor celorlalte Taine”[878].

Este cea care ajută la *împlinirea* celorlalte Sfinte Taine şi face *mai evident* harul pe care l-am primit prin ele[879]. Ea este cea care *ne învie* pe noi, cei morţi prin păcat şi numai ea poate *să-i învie* pe oameni în mod real[880].

Sfânta Euharistie este „singurul *leac* împotriva păcatului”[881] şi „singura *spălare* a fărădelegilor”[882].

Tocmai pentru că trebuie să ne spele *mereu* păcatele, Sfântul Botez este *irepetabil* pentru un creştin-ortodox dar Sfânta Euharistie e *repetabilă*[883].

Prin Sfânta Euharistie primim *iertarea păcatelor* şi *moştenirea* Împărăţiei Cerurilor iar dreptatea noastră devine una „hristoformă”[884].

Unirea cu Hristos este *un eveniment extraordinar* pentru noi în integralitatea persoanei noastre. Prin Sfânta Euharistie „Hristos *Se revarsă* în sufletele noastre” şi Se face *una* cu noi, schimbându-ne şi devenind *asemenea* Lui[885].

Pentru aceasta trebuie *să ne împărtăşim mereu* pentru ca să lucreze în noi „Legea Duhului”, care să ne transforme mereu în oameni *tot mai duhovniceşti*[886].

Sfântul Nicolae însă e conştient de faptul că neputinţele şi păcatele noastre fac ca „pecetea Tainei” Sfintei Euharistii să nu rămână *mult timp* în noi şi de aceea e nevoie de *reactualizarea ei* printr-o altă împărtăşire cu Hristos euharistic[887].

E nevoie de *o împărtăşirea deasă* cu Hristos pentru ca Hristos „să rămână *tot timpul* în lutul” trupul nostru[888]. Hristos euharistic *sădeşte* în noi viaţa cea adevărată, din care închinarea şi viaţa noastră duhovnicească *îşi extrage* toată puterea[889], căci El „*schimbă*, *preface* şi *umple de viaţă* pe cel

---

[877] Ibidem.
[878] Idem, p. 110.
[879] Ibidem.
[880] Ibidem.
[881] Idem, p. 114. În Idem, p. 115, Sfântul Nicolae spune că Sfânta Euharistie *ne scapă* de orice păcat.
[882] Ibidem.
[883] Idem, p. 115.
[884] Idem, p. 116.
[885] Idem, p. 118.
[886] Idem, p. 120.
[887] Ibidem.
[888] Ibidem.
[889] Ibidem.

ce se împărtăşeşte" cu Sine[890]. Numai prin Sfânta Euharistie noi „*ne mişcăm* şi *vieţuim*"[891].

Sfântul Nicolae Cabasila dezvoltă însă şi dimensiunea *teologică* şi *ontologică* a *înfierii euharistice*. Prin împărtăşirea cu Hristos euharistic ne facem *copiii* lui Dumnezeu, supunându-ne în faţa Sa, fără ca această *supunere* în faţa lui Dumnezeu să eludeze *libertatea noastră personală*[892].

Numai *ascultarea de Hristos* ne face *cu adevărat liberi*, pentru că prin aceasta recuperăm dimensiunea adevăratei noastre libertăţi, *a libertăţii ca sfinţenie*.

Înfierea dumnezeiască e o realitate mult mai *profundă* şi *deplină* decât *cea trupească*[893].

Unirea cu Hristos depăşeşte *legătura de rudenie de sânge* cu părinţii noştri, datorită adâncimii ei abisale[894].

Legătura genetică cu părinţii noştri nu e *o legătură continuă*, *directă* din punct de vedere existenţial, pe când Hristos, prin împărtăşirea cu El, „nu ne mai lasă *singuri*, ci rămâne *veşnic* întru noi, unit cu noi, ne face tot mai vii şi mai tari"[895].

Depărtarea de Hristos nu ne lasă *în viaţă*, ci ne situează imediat „în *latura morţii*"[896]. Tocmai de aceea şi Sfântul Nicolae subliniază faptul că *înfierea duhovnicească* „înghite" (în sensul de *a subsuma*, de *a integra în mod organic*) pe cea *trupească*.[897]

Hristos „înghite" în Sine pe omul cel vechi, acesta devenind din *om trupesc* un *om duhovnicesc*[898]. Primim pe Hristos euharistic şi El ni se *împrăștie* în toată fiinţa noastră[899].

Punând în paralel Sfântul Botez cu Sfânta Euharistie, Sfântul Nicolae afirmă că „în privinţa iertării păcatelor [Sfânta Euharistie] pare a fi *mai mică* decât Botezul"[900].

Sfântul Botez aduce iertarea păcatelor fără vreun efort uman, pe când Sfânta Împărtăşanie luată la maturitate implică inima înfrântă şi îndurerată, asceza şi mărturisirea păcatelor,

---

[890] Idem, p. 121.
[891] Ibidem.
[892] Idem, p. 122.
[893] Idem, p. 123.
[894] Idem, p. 124.
[895] Ibidem.
[896] Ibidem.
[897] Ibidem.
[898] Idem, p. 125.
[899] Ibidem.
[900] Idem, p. 126.

întorcând astfel sufletul de la pornirile rele, dar nu omoară pe omul cel vechi așa cum o face Botezul[901].

Tocmai de aceea pregătirea *necorespunzătoare* pentru primirea Sfintei Euharistii face ca să rămână „*semnele* bolii şi *urmele* rănilor”[902] păcatelor în fiinţa noastră.

Sfânta Euharistie nu se dă *fără suferinţe* dar, în acelaşi timp, Sfânta Împărtăşanie are menirea de *a ne dinamiza* spre o viaţă de *luptă duhovnicească*[903]. Încercările şi luptele pentru o viaţă curată sunt de mare folos pentru noi[904].

Sfânta Euharistie este o „mâncare nepieritoare” şi de aceea „trebuie să dorim fierbinte *apropierea* de Sfintele Daruri”[905]. Curăţirea sufletului prin asceză şi mărturisirea păcatelor ne fac proprii Sfintei Împărtăşanii, care ne aduce un dar *mult mai bogat* decât cel al Botezului[906].

În acest sens, Sfântul Nicolae ne spune: „Împărtăşania trebuie să fie socotită *mai desăvârşită* decât Botezul şi pentru faptul că cere de la cei ce se apropie de ea *o desăvârşire cu mult mai mare*”[907].

Iar *desăvârşirea* care ni se cere e numită de el drept „sfinte străduinţe”[908], deoarece eforturile umane pentru curăţirea de patimi sunt *împletite* cu harul lui Dumnezeu.

Asceza privită ca *o luptă continuă cu patimile* şi *cu demonii* şi cu tot felul de *intemperii ale istoriei* nu se face însă *fără Hristos*. Hristos e Cel care luptă împreună cu noi. El „este *împreună luptător* cu noi” şi de aceea vrea să fim *curajoşi* şi *îndrăzneţi* în această *luptă mântuitoare*, gata să luptăm cu vrăjmaşii noştri „cu *bună trudă* şi cu *vrednicie*”[909].

Sfânta Euharistie este *o putere curăţitoare*, o putere *împreună-luptătoare* cu noi dar trebuie văzută şi ca *o răsplată* a străduinţelor personale[910].

Concluzia teologică a celor trei Sfinte Taine ale *eclesializării* la Sfântul Nicolae Cabasila e aceea că în fiecare dintre ele Hristos e Cel care *stă în legătură directă* cu noi.

Sfântul Botez e Taina în care Hristos *ne creează* ca *oameni duhovniceşti*, Sfânta Mirungere e Taina în care El *ne*

---

[901] Ibidem.
[902] Ibidem.
[903] Idem, p. 127.
[904] Idem, p. 127, 128.
[905] Idem, p. 128.
[906] Idem, p. 128-129.
[907] Idem, p. 129.
[908] Ibidem.
[909] Ibidem.
[910] Idem, p. 131.

antrenează prin Sfântul Duh în cele ale vieţii celei noi iar Sfânta Euharistie e cea în care El Însuşi *luptă împreună* cu noi[911].

Sfântul Nicolae Cabasila a tuşat puternic aceste prime trei Sfinte Taine pentru că a căutat să dezbată în această dumnezeiască carte a sa *apariţia* şi *dezvoltarea în om* a vieţii duhovniceşti, *a vieţii în Hristos*.

Dar cu toate acestea, putem găsi în această dumnezeiască carte şi indicii despre alte Sfinte Taine.

Taina Sfintei Pocăinţe sau a Sfintei Mărturisiri e aceea în care primim *iertarea păcatelor* dacă *ne pare rău de ele*[912].

El vede aici Sfânta Pocăinţă ca având *legătură interioară necesară* cu Sfânta Euharistie. Spune Sfântul Nicolae Cabasila: „nimic n-am făcut numai *mărturisindu-ne*, fără *a gusta* din bunătăţile Mesei euharistice”[913], adică fără *a ne împărtăși* cu Hristos.

Sfânta Preoţie/ hirotonia e denumită de autorul nostru drept „ungere preoţească”[914].

I se dedică un capitol special și realității liturgice a *sfinţirii locaşului de cult de către arhiereu*[915].

---

[911] Idem, p. 129.
[912] Idem, p. 111, 115.
[913] Idem, p. 115. Un text asemănător există şi în Idem, p. 112.
[914] Idem, p. 98, 104.
[915] Idem, p. 148-158.

Sfintele Taine în *Dogmatica* Sfântului Atanasios Parios

Acesta cunoaşte *numai* 7 Sfinte Taine în Biserica Ortodoxă.

1. Sfântul Botez e *începutul* vieţii în Hristos[916]. Prin el se curăţeşte tot păcatul[917]. Autorul nostru îl numeşte: *Botez*, *Dar*, *Dăruire*, *Luminare*, *Baie*, *Dumnezeiască naştere de-a doua*[918].

Apa Sfântului Botez nu e una *comună* ci *apă sfinţită* de către preot[919]. Sfântul Botez curăţeşte „păcatul strămoşesc, care este fără de voinţă, ca cel ce este urmare de obşte a firii şi pe toate cele din voinţă, de se va întâmpla să fie mare cu vârsta cel ce se botează”[920].

Botezul se face prin *trei afundări* în apă[921] iar afundarea închipuie *noaptea* iar ridicarea din apă *ziua*, adică *cele trei zile* cât a stat Domnul în mormânt[922].

El se săvârşeşte în Biserică sau undeva în casă, într-un loc special[923]. Cel ce se botează vine „gol, desculţ şi descoperit”[924]. Cristelniţa trebuie să fie *plină* de apă[925].

Numai preotul poate boteza[926]. De aceea Sfântul Atanasios era de părere, că pruncii botezaţi în caz de pericol de către mireni, dacă trăiesc, trebuie să fie *botezaţi din nou*[927]. Deci nu era de acord cu botezul făcut de către *mireni* în *caz de pericol de moarte*.

Naşul e numit de către autorul nostru: „primitorul” pruncului[928].

Sfântul Botez ne face *fiii* lui Dumnezeu şi *moştenitorii* vieţii celei veşnice, ne aduce *cunoştinţa* lui Dumnezeu, a faptei

---

916 Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, diortosire din chirilică în română de Diac. Gheorghe Băbuţ, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2001, p. 151.
917 Idem, p. 152.
918 Ibidem.
919 Ibidem.
920 Ibidem.
921 Ibidem.
922 Idem, p. 153.
923 Idem, p. 154.
924 Ibidem.
925 Ibidem.
926 Ibidem.
927 Ibidem.
928 Ibidem.

bune, a fericirii celei adevărate, frica şi dragostea de Dumnezeu[929].

2. Sfântul Mir e primit *în mod conex* cu Sfântul Botez. Cel botezat primeşte înăuntrul său *dumnezeiasca bună mireasmă a harului dumnezeiesc*.

Mirul este *Hristos*, Care vine împreună cu Sfântul Duh, ca *să ungă* pe cel *nou botezat*[930].

Felurimea aromelor pe care le are Sfântul Mir, diversitatea lor, reprezintă *mulţimea de daruri* a Sfântului Duh[931].

Autorul nostru accentuează faptul că este *o analogie perfectă* între ceea ce primeau primii creştini la Cincizecime şi ceea ce primesc astăzi prin Sfântul şi Marele Mir[932].

Formula sacramentală a Tainei Sfântului Mir evidenţiază faptul, că *darul* Duhului, adică tot ceea ce primim acum *în context sacramental* este un dar al lui Dumnezeu *pentru noi*[933].

Prin cuvântul „pecete" se indică faptul că de acum suntem *ai lui Hristos*, adică *slugi* şi *ostaşi ai Săi* şi nu *ai noştri*[934].

3. Sfânta Împărtăşanie e a treia Sfântă Taină a îmbisericirii. După *naşterea cea de sus* prin apă şi prin Duh şi după *pecetluirea* cu unirea cea dumnezeiască, cel botezat e pus, prin Sfânta Euharistie, la *masa cea duhovnicească* şi *cerească*[935].

Sfântul Atanasios Parios spune ceva foarte important în acest context şi anume, că prin fiecare Sfântă Taină noi ne împărtăşim *de Hristos*, însă prin Sfânta Împărtăşire noi ne împărtăşim de El *într-un mod plenar*, fiindcă ne împărtăşim cu Trupul şi cu Sângele Lui[936].

Sfânta Împărtăşanie e Taina Tainelor[937] şi pentru pregătirea ei se foloseşte *pâine dospită* şi *vin amestecat cu apă*[938].

---

929 Ibidem.
930 Idem, p. 155.
931 Ibidem.
932 Idem, p. 155-156.
933 Idem, p. 156.
934 Ibidem.
935 Ibidem.
936 Ibidem.
937 Ibidem.
938 Idem, p. 157.

Autorul nostru cere, ca prescura de unde se ridică Agneţul să aibă *formă rotundă*, pentru că *rotunjimea* ei exprimă *pântecele* Prea Curatei Fecioare[939].

Sângele Stăpânului trebuie să ne „*îmbete* cu *beţia cea davidicească*[940], socotind dragostea cea mare şi nespusă a lui Dumnezeu către om”[941].

Prin primirea Sfintei Împărtăşanii primim *Trupul lui Hristos cel înviat*, Care nu are nicio *stricăciune*[942].

4. Sfânta Preoţie e dumnezeiasca Taină de la care decurg toate celelalte Sfinte Taine, pentru că preotul e cel care *le săvârşeşte*[943].

Ea se dă bărbaţilor „spre mântuirea şi sfinţirea oamnilor”, căci e dată de Mântuitorul nostru[944].

Prezbiterii/preoţii nu sunt în mod neapărat „bătrâni” în funcţie de cronologia anilor, ci datorită *cărunteții* cunoştinţelor lor[945].

Ierahul e cel *unit cu Dumnezeu* şi *bărbat dumnezeiesc*, care ştie *toată sfânta cunoştinţă*[946].

5. În cadrul Sfintei Nunți, *mirele* închipuie pe *Hristos* şi *mireasa* pe *Sfânta Biserică*. *Cununile* care li se pun pe cap sunt *semnele curăţiei* şi ale *înfrânării lor*[947].

Pentru autorul nostru însă nunta nu e *lege dumnezeiască*, ci *pogorâre iconomică*. Ea a fost dată de Dumnezeu pentru ca *să se perpetueze* neamul omenesc dar şi pentru *înfrânarea soţilor*[948].

6. Sfânta Spovedanie e lăsată de Dumnezeu pentru *neputinţa omenească* şi e *doctorie a pocăinţei*[949].

Pocăinţa *adevărată* are *trei trepte*: a) *căinţa personală* pentru păcate; b) *mărturisirea* înaintea preotului duhovnic; c)

---

939 Ibidem.

940 Se referă la *veselia dumnezeiasca* de care era cuprins adesea Sfântul David Prorocul şi care emană în psalmi şi în mărturiile scripturale despre el.

941 Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, op. cit, p. 159.

942 Ibidem.

943 Idem, p. 160.

944 Ibidem.

945 Idem, p. 161.

946 Ibidem.

947 Idem, p. 162.

948 Ibidem.

949 Idem, p. 163.

cererea iertării pentru cele mărturisite şi *făgăduinţa de îndreptare* din acele păcate[950].

Adevărata pocăinţă e *schimbare a minţii*, e *dezvăţare* de cele rele[951].

Autorul evidenţiază *neştiinţa* duhovnicilor fără experienţă[952]. De la duhovnicul adevărat trebuie să primim *învăţătura* „cu toată ascultarea şi credinţa"[953], supunându-ne ca Domnului Însuşi[954].

7. Sfântul Maslu se face pentru *sănătatea* bolnavilor şi pentru *iertarea de păcate*[955]. Se indică locurile de la Iac. 5, 14-15 şi Mc. 6, 13 drept *argumente scripturale* ale existenţei acestei Sfinte Taine[956].

Slujesc această Sfântă Taină 7 preoţi, după numărul darurilor Sfântului Duh sau minim 3, dar nu *unul singur*, spune autorul nostru în încheierea *Dogmaticii* sale[957].

---

950 Ibidem.
951 Ibidem.
952 Idem, p. 163-164.
953 Idem, p. 164.
954 Ibidem.
955 Ibidem.
956 Ibidem.
957 Ibidem.

Numărul Sfintelor Taine

Conform *Răspunsului la Catehismul Catolic*, „Biserica Ortodoxă consideră noţiunea de *sacramente*, aşa cum o dezvoltă *Catehismul* ca *o inovaţie* ce se depărtează de adevărata noţiune a *Tainelor* Bisericii”[958].

Pentru autorii francezi care răspund învăţăturii romano-catolice „Biserica *nu numără* Tainele, aşa cum a făcut-o cel dintâi Petru Lombardul[959] în secolul al XII-lea”[960].

Ei afirmă că *Conciliul de la Trident*[961] anatematizează pe cei care nu recunosc numai cele 7 Sfinte Taine, număr pe care *l-a inventat* Petru Lombardul[962].

În ceea ce priveşte conciliul tridentin, autorii ortodocşi francezi *au dreptate*.

Găsim în sesiunea a VII-a din 3 martie 1547, decretul *De sacramentis*, în care se specifică în mod expres că *Tainele* noii legi a lui Hristos au fost instituite de către *El Însuşi* şi ele sunt *în număr de şapte*: „Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Poenitentiam, Extremam unctionem, Ordinem et Matrimonium”[963].

Cei care nu cred astfel sunt *anatematizaţi*[964].

Autorii ortodocşi francezi resping aşadar *în mod categoric* numărul de *7 Sfinte Taine*, considerându-l *un împrumut eretic*, pentru că „*a limita la şapte* numărul Tainelor înseamnă *a restrânge* puterea Duhului Sfânt în numele unei filosofii *mult prea omeneşti*”[965].

---

[958] PS. Photios, Arh. Philarète şi Părintele Patric, *Noul Catehism catolic contra credinţei Sfinţilor Părinţi. Un răspuns ortodox*, trad. de Marilena Rusu, Ed. Deisis, Sibiu 1994, p. 57.

[959] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Lombard.

[960] PS. Photios, Arh. Philarète şi Părintele Patric, *Noul Catehism catolic contra credinţei Sfinţilor Părinţi. Un răspuns ortodox*, ed. cit., p. 57-58.

[961] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Council_of_Trent.

[962] PS. Photios, Arh. Philarète şi Părintele Patric, *Noul Catehism catolic contra credinţei Sfinţilor Părinţi. Un răspuns ortodox*, ed. cit., p. 58.

[963] *** *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus Josepho Alberigo – Josepho A. Dossetti, Perikle – P. Joannou, Claudio Leonardi – Paulo Prodi, consultante Huberto Jedin, editio tertia, Ed. Instituto per le scienze religiose, Bologna, Italia, 1972, p. 684.

În volumul al 3-lea al *Dogmaticii* părintelui profesor Dumitru Stăniloae găsim următoarea înşiruire a Sfintelor Taine: 1. Botezul, 2. Mirungerea, 3. Sfânta Euharistie, 4. Mărturisirea, 5. Hirotonia, 6. Nunta, 7. Maslul.

În *decretul conciliar* este interesant că Maslul este *a 5-a Taină* şi Cununia e *ultima Taină*.

[964] *** *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. cit., p. 684.

[965] PS. Photios, Arh. Philarète şi Părintele Patric, *Noul Catehism catolic contra credinţei Sfinţilor Părinţi. Un răspuns ortodox*, op. cit, p. 59.

Sfântul Atanasios Parios afirma şi el că sunt *multe Taine*, însă numai cele *7 Sfinte Taine* se numesc şi *lucrări sfinţite*[966].

[966] Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, diortosire din chirilică în română de Diac. Gheorghe Băbuţ, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2001, p. 150-151.

O privire mult mai *extinsă* asupra Sfintelor Patimi ale Domnului

Adesea, când se pune problema *Patimilor* Domnului, pentru mulţi dintre teologii contemporani ele *se rezumă* la *Vinerea Mare* sau mai precis la momentul *crucificării Sale*.

Însă trebuie să vedem în suferinţa Crucii drept *suferinţa Sa cea mai mare*, suferinţa *supremă* suportată pentru mântuirea noastră dar nu *singura* sau *prima*.

Noi socotim ca *început al* suferinţei Sale pentru umanitate *zămislirea* și apoi *naşterea* Sa în ieslea Betleemului, pentru că viața Sa ca om a fost *o continuă durere* și *suferință asumată* pentru noi.

O poziţie mult mai expresivă a suferinţei Sale o are praznicul tăierii-împrejur a Domnului, socotit ca *începutul pătimirilor Sale* suportate pentru noi[967].

Atunci El „vărsa picături de sânge *dintr-o parte* a trupului, până ce din tot trupul va curge *sângele pâraie*”[968] în momentul Sfintelor Sale Patimi.

Orice suferinţă şi durere suportată de Mântuitorul Hristos este *o suferinţă mântuitoare* pentru noi, pentru că prin fiecare dintre ele s-a îndumnezeit firea umană pe care El Şi-a impropriat-o.

Toate acestea constituie *lucrarea mântuitoare* a lui Hristos[969], *opera Sa mântuitoare* sau *lucrarea Sa de răscumpărare* a neamului omenesc.

Sfântul Nicolae Cabasila afirma faptul, că Mântuitorul nostru consideră *chinurile* şi *rănile* suferite pentru noi drept „*podoabe* ale Sale”[970].

El a păstrat „podoabele împărăteşti”[971] ale rănilor Sale pentru a se observa în mod continuu *iubirea Sa de oameni* pe care acestea *o demonstrează*[972].

---

[967] *Cf.* *** *Vieţile Sfinţilor pe luna ianuarie*, retipărite şi adăugite cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române după ediţia din 1901-1911, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1993, p. 10.

[968] Ibidem.

[969] Idem, p. 11.

[970] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 164.

[971] Idem, p. 165.

[972] Idem, p. 164.

Momentul zămislirii Domnului

Acesta a avut loc atunci când Prea Curata Fecioară a consimţit voii lui Dumnezeu şi a zis: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău! (Lc. 1, 38)”. Când a spus acestea, „*îndată* Cuvântul lui Dumnezeu trup S-a făcut, sălăşluindu-Se în preacuratul şi preasfântul ei pântece”[973].

Tăierea-împrejur şi *Sfântul Botez*

Între cele două există *o relaţie tipologică*. Tăierea-împrejur *a preînchipuit* Botezul creştin[974].

Doctorului evreu Iosif din Cezareea Capadociei, pentru care Sfântul Vasile a cerut Domnului ca viaţa lui să îi fie prelungită cu *o zi*[975], Sfântul Vasile i-a spus, că fără Sfântul Botez *nu putem intra* în Împărăţia lui Dumnezeu[976].

Despre *Domnul* şi *Prea Curata Fecioară*

Domnul nu a avut păcat[977]. Naşterea Sa a fost supranaturală[978]. Prea Curata a născut pe Domnul „fără *stricăciune*” sau fără *lehuzie*[979].

Sfântul Ambrozie spune: „fiind *logodită* cu un bărbat Fecioara Maria *a născut*”[980].

În cuvântul la *Întâmpinarea Domnului* găsim scris:

„Maica lui Dumnezeu a venit acum în Biserică, cu Dătătorul Legii. A venit *să se curăţească* deşi nu-i trebuia *curăţire*, fiind *neîntinată* şi *Preacurată*.

Pentru că aceea care *a zămislit fără bărbat* şi *a născut fără dureri* şi fără *vătămarea curăţiei* sale celei feciorești,

---

973 *** *Vieţile Sfinţilor pe luna ianuarie*, op. cit, p. 11.
974 Idem, p. 10.
975 Idem, p. 42.
976 Idem, p. 41-42.
977 Idem, p. 10.
978 Ibidem.
979 Idem, p. 13.
980 Sfântul Ambrozie al Mediolanului, *Comentariul la Hexaemeron*, în PL 14, col. 233 D.

aceea n-a avut niciun fel de *necurăţie* obişnuită femeilor celor ce nasc. (...)

Nevătămată şi *curată* a rămas Fecioara după naşterea lui Hristos, adică *a rodului celui binecuvântat*.

Prin ea a trecut Hristos precum raza soarelui trece prin sticlă sau prin cristal. Precum nu se sfărâmă, nici întinează raza care trece prin sticlă şi prin cristal, ci mai curat îl curăţeşte, tot aşa şi Soarele Dreptăţii, Hristos, n-a vătămat fecioria Preacuratei Maicii Sale, nici cu durerile cele obişnuite femeilor n-a *întinat* uşa naşterii celei fireşti, cea cu *curăţia pecetluită* şi cu *fecioria păzită*, trecând *mai presus de fire*; ci mai ales i-a *îndoit* curăţia ei, *sfinţind-o* prin trecerea Sa şi *luminând-o* cu dumnezeiasca lumină a harului"[981].

Sfântul arhiereu Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, a stat împotriva fariseilor şi a cărturarilor care cârteau atunci când au văzut că Prea Curata Stăpână a fost aşezată de acesta în locul *fecioarelor* şi nu *a mamelor*, atunci când aceasta a venit să aducă *jertfă de curăţire*. El i-a încredinţat pe ei că acea *Maică* a rămas şi după naştere *Fecioară*[982].

Cele trei Sfinte Taine ale *îmbisericirii*

Sunt administrate în mod *consecutiv* pruncului sau catehumenului în *aceeaşi* zi.

Atunci când Sfântul Vasile cel Mare şi Eubul, profesorul său, vin să se boteze în râul Iordan, patriarhul Maxim al Ierusalimului, după ce *i-a botezat* în râu, „i-a *uns cu mir* şi i-a *împărtăşit* cu dumnezeieştile Taine"[983].

„Efectele Botezului durează *pe tot parcursul vieţii* omului, întreţinând în el *starea de jertfă* evidenţiată prin renunţări, sacrificii, eforturi şi virtuţi, prin dăruirea întregii fiinţe a credinciosului lui Hristos"[984].

---

[981] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1992, p. 23.

[982] Idem, p. 24.

[983] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna ianuarie*, op. cit, p. 19.

[984] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, Ed. Ex Ponto, Constanţa 2003, p. 126-127. A se vedea şi p. 133.
Dar în Idem, p. 134, n. 325, autorul nostru vorbeşte despre „anularea Botezului" pentru cei care cred în *învăţături străine* Bisericii ca *reîncarnarea*.

Sfântul Botez este *un eveniment eclesial* şi *pascal*[985].

Realitatea prefacerii Sfintei Euharistii

Un evreu se amestecă cu creştinii care veneau să se împărtăşească la Sfânta Liturghie şi primeşte în mână[986], de la Sfântul Vasile cel Mare, carnea Copilului pe care Îl vedea *împărţit tuturor* şi al Cărui sânge *îl vedea* în Sfântul Potir. Acest lucru îl *converteşte* la *credinţa creştină*[987].

Sfântul Vasile cel Mare ştia *când se pogoară* harul Sfântului Duh ca să sfinţească Cinstitele Daruri[988].

Când Sfântul Anastasie a slujit Sfânta Liturghie, harul Duhului Sfânt s-a coboarât *în chip de foc* şi *l-a înconjurat*. Acest lucru a fost văzut în mod extatic de către „Sfântul Vasile şi (de) ceilalţi care erau *vrednici*"[989].

Sfinte Moaşte şi *Sfinte Icoane*

În timpul Sfântului Vasile cel Mare, Sfintele Moaşte ale Sfântului Mare Mucenic Mercurie erau în Cezareea Capadociei şi erau într-o Sfântă Biserică care îi purta numele, unde Icoana Prea Curatei era cinstită lângă cea a Sfântului Mercurie[990].

Sfântul Vasile îl vede pe Sfântul Mercurie că *pleacă* din Icoană şi *se întoarce* după un interval de timp cu suliţa însângerată. Din voinţa Prea Curatei el *a plecat* și *l-a ucis* pe Iulian Apostatul[991].

Sfântul Nicolae Cabasila spune în *Despre viaţa în Hristos*: „*puterea cea peste fire* nu *părăseşte* trupurile Fericiţilor nici chiar după ce au murit"[992].

---

[985] Idem, p. 135.
[986] În timpul Sfântului Vasile cel Mare creştinii primeau în palmă Sfântul Trup şi gustau Sfântul Sânge direct din Sfântul Potir.
[987] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna ianuarie*, op. cit, p. 22.
[988] Idem, p. 25.
[989] Idem, p. 34.
[990] Idem, p. 24.
[991] Ibidem. Sfântul Vasile cel Mare a văzut-o pe Maica Domnului stând pe un scaun cu mare slavă şi zicând Sfinţilor Îngeri: „Chemaţi la mine pe Mercurie, ca să se ducă să ucidă pe Iulian, vrăjmaşul Fiului meu", *cf.* Ibidem.
[992] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 99.

Iar când vorbește despre *puterea cea peste fire* se referă, fără doar și poate, la *harul dumnezeiesc*.

Peste câteva zeci de pagini, Sfântul Nicolae repetă acest adevăr şi îl aprofundează: „când erau vii, Hristos era *în mădularele lo*r, iar după moarte la fel *nu le părăseşte* osemintele.

El rămâne *unit* cu sufletul lor, aşa cum *unit* şi *amestecat* stă şi acum cu acest *pumn de ţărână neînsufleţită*, cu *moaştele*, aşa că, dacă Hristos într-adevăr se poate *vedea* şi *pipăi* undeva în lumea aceasta *în carne* şi *sânge*, apoi aceasta se poate vedea în *Sfintele Moaşte*"[993].

Sfintele Moaşte, spune Sfântul Nicolae, sunt „Biserica cea adevărată şi altarul cel mai adevărat"[994].

Sfântul Chiril al Ierusalimului, în *Cateheza a 18-a* spusese ceva asemănător: „În trupurile Sfinţilor *se păstra* puterea divină chiar şi după moarte"[995].

Moartea martirică

Sfântul Vasile cel Mare îi spune eparhului Modest, că mucenicia e *un bine* şi *o trimitere mai degrabă* la Dumnezeu[996].

Sfântul Mucenic Trifon îşi dorea să moară pentru Hristos şi dorinţa lui a devenit realitate[997].

Sfânta Muceniţă Perpetua, care avea numai 22 de ani când a fost martirizată şi era *catehumenă*, avea convingerea că Hristos Dumnezeu *va suferi împreună cu ea* şi cu ceilalţi Sfinţi Mucenici şi de aceea avea dorinţa neclintită de a deveni *Muceniţă*[998].

Sfântul Isidor Pelusiotul scria cuiva, că doreşte *să pătimească* toate primejdiile pentru *dreapta credinţă*[999].

Sfânta Muceniţă Doroteia îl ruga pe Saprichie să o omoare mai repede, pentru că *moartea pentru Hristos* e *o*

---

[993] Idem, p. 156.
[994] Idem, p. 157.
[995] Idem, p. 157, n. 20.
[996] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna ianuarie*, op. cit, p. 26.
[997] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, op. cit., p. 10.
[998] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, op. cit, p. 18-19.
[999] Idem, p. 32.

vedere degrabă a Aceluia, pentru a Cărui dragoste nu se teme să pătimească şi să moară[1000].

Pentru Sfântul Mucenic Teofil moartea martirică era „o mare înţelepciune”[1001]. El Îi cerea lui Hristos să fie *numărat* în ceata Sfinţilor Săi[1002].

Sfintele Muceniţe Marta şi Maria doreau să moară pentru Hristos[1003]. Sfânta Marta îi spune prigonitorului său, că „moartea mucenicească nu este *moarte*, ci *viaţă*”[1004].

Sfinţii Îngeri sunt *printre* noi

În camera Sfântului Vasile cel Mare petreceau Îngerii[1005]. Eubul şi clericii mai importanţi din soborul Sfântului Vasile, l-au văzut pe acesta în Sfântul Altar în *lumină cerească*, slujind împreună cu „nişte bărbaţi prealuminaţi în veşminte albe” şi aceştia îl înconjurau[1006].

Sfântul Vasile şi alţi cinci bărbaţi Drepţi au văzut, pe timpul nopții, pe Îngerii lui Dumnezeu acoperindu-i pe Sfântul Petru al Sevastei şi pe Sfânta sa soţie, cu care acesta trăia împreună în feciorie, fiind în acelaşi timp și *episcop*[1007].

Sfântul Nicolae Cabasila spune despre Sfinţii Îngeri că „slujesc *împreună* cu noi la orice lucrare pe care o săvârşim”[1008].

Sfântul Ambrozie al Milanului vorbeşte despre Scaune, Domnii, Începătorii, Puteri create de Dumnezeu[1009]. Pentru el Îngerii lui Dumnezeu sunt *slujitorii Săi* şi nu ei *L-au ajutat* pe Dumnezeu ca să creeze lumea[1010].

La îngroparea Sfintei Muceniţe Agata, pe lângă cortegiul mortuar omenesc, a venit şi un tânăr frumos, pe care nu-l cunoştea nimeni, împreună cu o sută de tineri foarte frumos împodobiţi.

[1000] Idem, p. 61.
[1001] Idem, p. 67.
[1002] Ibidem.
[1003] Idem, p. 68.
[1004] Ibidem.
[1005] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna ianuarie*, op. cit, p. 29.
[1006] Idem, p. 21.
[1007] Idem, p. 39.
[1008] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 32.
[1009] Sfântul Ambrozie al Mediolanului, *Comentariul la Hexaemeron*, în PL 14, col. 131 C.
[1010] Idem, col. 257 B.

Acela a condus-o pe Sfântă până la mormânt şi a pus în racla sa o tăbliţă de piatră, pe care era scris: „Minte *cuvioasă*, *cinste* lui Dumnezeu şi patriei *izbăvire*”.

După ce a pus aceasta pe capul Sfintei Muceniţe, cei veniţi *în mod neaşteptat* s-au făcut *nevăzuţi* şi poporul a înţeles că erau *Îngeri ai lui Dumnezeu*[1011].

Sfetnicului Teofil, viitor *Sfânt Mucenic*, prin rugăciunile Sfintei Doroteia i se aduc, spre încredinţare, *mere* şi *trandafiri* din Rai.

„Îngerul Domnului, în chip de *prunc mic* (şi) *foarte frumos*” îi aduce într-o basma curată *trei mere preafrumoase* şi *trei flori de trandafiri roşii* din Rai.

Sfântul Teofil *crede* în Hristos la vederea acestora.

Îngerul Domnului, după mărturia acestuia, părea *un prunc mic*, ca de vreo patru ani şi care a vorbit desluşit, deşi se părea că nu ar şti *să vorbească*. Îngerul, după ce i-a dat acele lucruri cereşti, s-a făcut nevăzut[1012].

Diavolii şi *Iadul cel veşnic*

Satana îi cere slujitorului, care dorea ca să se îndrăgostească o fecioară de el *în mod nebuneşte*, ca să făgăduiască că este *al lui* şi că *rabdă împreună cu el* „veşnica muncă în ziua Judecăţii”[1013].

Diavolul desfrânării *aprinde* pe fecioară spre *o dragoste „nesăţioasă”* faţă de acest om, care îşi *abjurase* credinţa în Hristos şi Sfântul Botez[1014]. Aceste lucruri i le ceruse Satana în mod expres[1015].

Când acesta vrea ca *să se lepede* de demoni, începe să audă chiote diavoleşti, să vadă lucruri înfricoşătoare, să simtă săgetări de la ei şi aceştia *îl băteau* cu pietre[1016].

Pentru acest tânăr Sfântul Vasile cel Mare este *zgâriat* de demoni şi la certarea demonului acesta *îi răspunde* Sfântului Vasile în auzul tuturor[1017].

1011 *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, op. cit., p. 50.
1012 Idem, p. 64-65.
1013 *** *Vieţile Sfinţilor pe luna ianuarie*, op. cit, p. 30.
1014 Ibidem.
1015 Ibidem.
1016 Idem, p. 31.
1017 Idem, p. 32.

Evidenţa existenţei demonilor şi a efectului lor distructiv asupra firii umane este relevată de multe texte sfinte şi ea este *constrângătoare* în cadrul exorcismelor Sfintei Biserici.

Demonii nu sunt nişte *ficţiuni* şi nici *halucinaţiile* unor minţi bolnave şi stresate. Ei sunt *fiinţe reale spirituale*, care se manifestă cu răutate şi cu invidie în persoana şi în viaţa noastră.

Sfântul Nicolae Cabasila îl denumeşte pe Satana „tiran”[1018], „cel necurat”[1019], „cel rău”[1020], „diavolul”[1021], „părinte al fărădelegii şi al necurăţiei”[1022], „duh rău”[1023]. El aminteşte despre „focul Iadului”[1024] şi despre „gheenă”[1025].

Când demonii auzeau pomeninundu-se numele Sfântului Mucenic Trifon, atunci fugeau din cei care pătimeau din cauza lor[1026].

Fecioara Gordiana s-a demonizat din îngăduinţa lui Dumnezeu şi diavolul „o muncea neîncetat, aruncând-o în foc şi în apă”[1027]. Diavolul din fecioară *a cerut să fie izgonit* de către Sfântul Trifon[1028].

Conform mărturiei Sfântului Simeon Metafrastul, diavolul, „prin voinţa lui Dumnezeu”[1029], a cerut pe Sfântul Trifon. Când s-a produs minunea aceasta a *ieşirii demonului* din fecioara Gordiana, Sfântul Trfion avea *numai 17 ani*[1030].

Demonul iese cu trei zile înainte ca Sfântul Trifon să ajungă la Roma. Împăratul Gordian îi cere Sfântului Trifon să i-l arate în mod vizibil pe demonul care a fost în fiica sa. După 6 zile de rugăciune şi post, Sfântul Trifon porunceşte demonului ca *să se arate*, pentru ca să fie văzut *chipul său neruşinat* şi *neputinţa lui*[1031].

Diavolul îşi face apariţia în văzul tuturor ca *un câine negru*, cu ochii *ca de foc* şi *cu capul plecat la pământ*. La întrebarea Sfântului Trifon, despre cine e acela care l-a trimis în această fecioară, demonul răspunde că a fost trimis de

---

[1018] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 44, 190.
[1019] Idem, p. 44, 53.
[1020] Idem, p. 54.
[1021] Ibidem.
[1022] Idem, p. 55.
[1023] Idem, p. 62, 100, 119.
[1024] Idem, p. 236.
[1025] Ibidem.
[1026] Cf. *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, ed. cit., p. 7.
[1027] Ibidem.
[1028] Ibidem.
[1029] Ibidem.
[1030] Idem, p. 8.
[1031] Ibidem.

Satana, tatăl său, cel care este începătorul a toată răutatea şi care locuieşte în Iad[1032]. În acest context, Sfântul Trifon îl numeşte pe demon *cel fără de chip*, *neputincios* şi *plin de toată ruşinea*[1033].

Demonul este interogat. El mărturiseşte, „fiind silit de *puterea cea nevăzută* a lui Dumnezeu”, că nu are *putere* asupra celor care Îl cunosc pe Dumnezeu şi *cred* în Iisus Hristos, Domnul nostru şi că celor credincioşi demonii le aduc numai *ispite uşoare*.

Dar pe necredincioşi şi pe cei pătimaşi, care păcătuiesc adesea, peste aceştia ei *au stăpânire* şi *pot să-i chinuie*.

Lucrurile care *îi desfată* pe demoni, după afirmaţiile acestui demon, sunt: închinarea la idoli, hula, desfrâurile, farmecele (în sensul de *vrăji*), invidia, omorurile şi mândria[1034].

Păcatele şi patimile sunt *lanţurile* cu care sunt legaţi oamenii şi prin care ei *se înstrăinează* de Dumnezeu. Prin acestea, oamenii se fac de bunăvoie *prietenii* demonilor şi de aceea merg împreună cu demonii în *chinurile cele veşnice*[1035].

Acestui demon, Sfântul Trifon îi porunceşte „să se ducă în *mijlocul focului* din iad” şi diavolul *piere* din faţa celor care îl văzuseră vorbind până atunci[1036].

Tot Sfântul Mucenic Trifon îi spune eparhului Acvilin, că dacă nu se pocăieşte de necredinţa lui *va cădea în focul cel veşnic*[1037].

Cel care se leapădă de Hristos, care *Îl renegă* pe Hristos va fi trimis în *focul cel veşnic*, care este *nestins*[1038].

Sfântul Cuvios Vendemian este *prigonit* într-o noapte de mai mulţi demoni. Demonii se arătau ca nişte *vulturi*, ca *îngeri* sau ca nişte *corbi*. Demonii *strigau* în timp ce Sfântul se ruga sau *zgâriau* uşile şi pereţii cu ungiile lor. Vâzând că el rămâne nebiruit demonii *au fugit*[1039].

Sfântul Nicolae Mărturisitorul, egumenul studiţilor, îi spunea lui Tit, fratelui său de sânge, că *robirea* noastră de poftele trupeşti şi de înşelăciunea acestui veac ne duce în

[1032] Ibidem.
[1033] Ibidem.
[1034] Ibidem.
[1035] Idem, p. 8-9.
[1036] Idem, p. 9.
[1037] Idem, p. 10.
[1038] Ibidem.
[1039] Idem, p. 16.

mâinile vrăjmaşilor nevăzuţi, „în locul întunericului şi al negurii celei neluminoase"[1040].

Sfânta Muceniţă Doroteia îi spune lui Saprichie, cel care o muncea, că cele pe care le primeşte de la el sunt *chinuri vremelnice*, pe când chinurile din Gheena sunt *veşnice*[1041]. Tot aceasta le spune Sfintelor Muceniţe Hristina şi Calista, care se lepădaseră anterior de Hristos, că numai pocăinţa și întoarcerea la Hristos *ne mântuieşte* de chinurile gheenei[1042].

Sfântul Mucenic Teofil îi spune ighemonului, că, deşi nu îi e frică de chinuri groaznice şi de moartea martirică, *se teme* de chinurile cele fără de sfârşit, precum şi de moartea care aduce pedeapsa cea veşnică. Chinurile Iadului nu se sfârşesc niciodată[1043].

Sfântul Ierarh Partenie al Lampsacului e vizitat de un om care avea un demon în el. Pentru că Sfântul nu îi răspunde, demonul deschide primul discuţia.

Dracul e somat să iasă din zidirea lui Dumnezeu dar el spune că de când acesta era copil locuieşte în el şi nimeni nu *l-a cunoscut* până acum.

Dracul nu vrea să iasă. Sfântul îl invită pe demon să intre în el, însă demonul îi răspunde că nu poate să intre în *casa lui Dumnezeu*, adică în *trupul* Sfântului. Însă demonul iese din om şi se duce în *locuri pustii* şi *neumblate de oameni*[1044].

Demonii îl omoară pe cel care aducea viitoarea piatră a Sfintei Mese. Sfântul Partenie mărturiseşte că moartea aceluia a survenit în urma *răutăţii diavolului* şi, prin rugăciune, l-a înviat pe cel mort[1045].

Motivele Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu

Părintele Vasile Citirigă enumeră *5 motive* pentru care Fiul *S-a înomenit* şi anume:

1. *raţiunile divine din făpturi* trebuiau *restaurate* de Dumnezeu Cuvântul, pentru că de la El provin, *cf.* In. 1, 3 şi

[1040] Idem, p. 35.
[1041] Idem, p. 61.
[1042] Idem, p. 62.
[1043] Idem, p. 67.
[1044] Idem, p. 71-72.
[1045] Idem, p. 72-73.

Evr. 2, 10[1046]; 2. pentru că noi am fost creaţi *după chipul Fiului*, trebuia ca prin El *să ne mântuim* şi *să se refacă* astfel chipul lui Dumnezeu din oameni[1047]; 3. Fiul a venit să ne aşeze pe noi în raportul în care El *se află* cu Tatăl şi în raport de *fraţi* cu Sine [1048]; 4. din calitatea de Fiu al Tatălui decurge şi *iubirea Fiului faţă de Tatăl* ca motiv al Întrupării Sale [1049]; 5. numai dacă a venit în trup Fiul lui Dumnezeu *a putut să devină accesibil* oamenilor[1050].

Scopul Întrupării Domnului

Părintele Vasile Citirigă vede *scopul* Întrupării Fiului lui Dumnezeu în *împlinirea* şi *fericirea* omului[1051].

Sfântul Nicolae Cabasila considera că acesta constă, în primul rând, în *preamărirea* Tatălui, conform In. 18, 37 [1052] şi, în al doilea rând, în acela că El *S-a făcut om pentru ca să ne ridice pe noi la cer*[1053].

O altă afirmaţie foarte importantă a Sfântului Nicolae e şi aceea că „*mai sfânt* decât omul nimic nu este, fiindcă Însuşi Dumnezeu a luat asupra Sa *firea omenească*”[1054].

Reducţionismul în teologie

Acolo unde se fac *amputări serioase* ale învăţăturii de credinţă nu se mai poate înţelege corect nici *Dumnezeu* şi nici *omul* şi nici *relaţiile* dintre Dumnezeu, om, lume.

Părintele Vasile Citirigă sesiza că *reducţionismul hristologic* duce inevitabil la *reducţionismul antropologic*[1055], pe de o parte, şi la *cel misteriologic*[1056], pe de altă parte[1057].

[1046] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 1, Ed. Ex Ponto, Constanţa 2003, p. 135.
[1047] Idem, p. 138-139.
[1048] Idem, p. 140.
[1049] Idem, p. 143.
[1050] Idem, p. 146.
[1051] Idem, p. 151.
[1052] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 114.
[1053] Idem, p. 117.
[1054] Idem, p. 167.
[1055] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, op. cit., p. 9.
[1056] Părintele Citirigă foloseşte pe „misteriologic” ca sinonim al lui „sacramental”.

Pentru părintele profesor Constantin Galeriu, în protestantism există *un reducţionism al generalului* care primează asupra *particularului*[1058].

Timpul şi *spaţiul*

Trăim *în timp* şi ne mişcăm *prin spaţiu*. Suntem *condiţionaţi* de timp şi spaţiu. „Valorificarea timpului vieţii noastre înseamnă ca noi, la rândul nostru, să-l *oferim* lui Dumnezeu şi semenilor"[1059].

Omul, ca un compus psihofizic, „uneşte în el *trăirea în timp* cu dorinţa *depăşirii timpului* şi de aceea, baza dobândirii vieţii veşnice trebuie *să se afle în timp*"[1060].

Timpul şi spaţiul sunt *mijloace trecătoare* însă, în acelaşi timp, *absolut necesare* pentru dobândirea vieţii veşnice[1061]. Timpul şi lumea trebuie să fie folosite „ca *mijloace* în călătoria spre viaţa veşnică"[1062].

Chipul lui Dumnezeu în om

„Chipul lui Dumnezeu în om constă din *suma tuturor darurilor* cu care a fost înzestrat omul"[1063]. Sufletul uman a fost creat după chipul Logosului[1064].

Pentru Sfântul Ambrozie sufletul este *nemuritor* iar trupul *muritor*[1065].

Prof. Dr. Remus Rus[1066] crede că trebuie să vorbim despre chipul lui Dumnezeu în om ca despre *zestrea* pe care

---

[1057] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, op. cit., p. 117.

[1058] Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Congresul teologic inter-ortodox privind problema hirotoniei femeilor*, în rev. *Ortodoxia* XLI (1989), nr. 1, p. 87.

[1059] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, op. cit., p. 55.

[1060] Idem, p. 181.

[1061] Idem, p. 199.

[1062] Ibidem.

[1063] Idem, p. 84.

[1064] Idem, p. 85, apud. Andrew Louth, *Originile tradiţiei mistice creştine*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 114.

[1065] Sfântul Ambrozie al Mediolanului, *Comentariul la Hexaemeron*, în PL 14, col. 256 C.

[1066] A se vedea CV-ul său:

fiecare am primit-o de la Dumnezeu. *Chipul lui Dumnezeu* în om exclude *ideea de predestinare*[1067].

Sfintele Taine ale Bisericii lui Hristos

„Prin toate Tainele ne înălţăm, fiindcă în toate primim pe Dumnezeu în noi prin intermediul harului, dar unirea cu Dumnezeu o trăim *în mod culminant* în Euharistie”[1068].

Sfintele Taine au drept *fundament* persoana divino-umană a lui Hristos[1069]. Pentru că Hristos este Dumnezeu şi om, de aceea în Sfintele Taine se uneşte *creatul* cu *necreatul*[1070].

„Sfintele Taine sunt *canalele* prin care ajunge la fiecare credincios *Persoana* lui Iisus Hristos, *nedespărţită* de actele Sale răscumpărătoare şi de roadele acestora”[1071].

Tainele Bisericii prelungesc *Taina lui Hristos*[1072]. „În Taine, fără să ne pierdem în Hristos şi fără să ne confundăm cu El, ne unim cu El în Duhul Sfânt şi El pătrunde în noi fără să Se *anuleze* ca *persoană*”[1073].

Esenţa Tainelor nu constă în *ritul exterior*, „ci *în puterea de a-L aduce*, dincolo de aceste forme, *pe Hristos Însuşi*, în starea de jertfă şi înviere, viu şi personal, ca să *comunice* cu personale umane şi să Se comunice lor ca Persoană”[1074].

În Ortodoxie nu se cunoaşte „competiţia” dintre *cuvânt* şi *sacrament* şi nici *separarea* lor ca în protestantism[1075].

„Tainele *actualizează mereu* lucrarea mântuitoare a lui Hristos”[1076].

---

http://www.ftoub.ro/index.php?view=article&id=37%3Aprof-dr-remus-rus&option=com_content&Itemid=276.

[1067] Idee pe care mi-a mărturisit-o într-o *convorbire privată* din data de 12 septembrie 2005.

[1068] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, p. 95.

[1069] Idem, p. 116.

[1070] Ibidem.

[1071] Idem, p. 117.

[1072] Idem, p. 118.

[1073] Idem, p. 121-122.

[1074] Idem, p. 132.

[1075] Pr. Drd. Vasile Citirigă, *Sacerdoţiul în teologia reformată contemporană şi învăţătura ortodoxă despre Preoţie*, în rev. *Studii Teologice* XXXV (1983), nr. 7-8, p. 449.

[1076] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, op. cit., p. 189.

„Tainele *depăşesc în putere* predica, vorbirea despre Hristos”, pentru că ne fac „*prezent* şi *lucrător* prin Duhul Sfânt” *pe Hristos*[1077].

„În Euharistie trăim *unirea maximă posibilă* în condiţiile vieţii pământeşti, fără a atinge, totuşi, nivelul *comuniunii cereşti*”.[1078]

Părintele Vasile Citirigă afirmă că „toate Tainele funcţionează *pentru* Euharistie”[1079].

Sfântul Ambrozie al Milanului spunea că apa în Biserică e *lucrătoare* (se referea la *Sfântul Botez*), pentru că *îngroapă* relele învăţate de la *tâlharul* Satana și îl face pe om *curat*[1080].

Teologie simbolică

Denominaţiunile survenite din *Reformă*, pentru că au destrămat *Taina lui Hristos* au destrămat *toate Tainele*[1081].

Creştinismul protestant consideră uneori *cuvintele lui Hristos* ca fiind *detaşate* de *persoana lui Hristos*[1082].

Prea Curata nu e văzută drept *Născătoare de Dumnezeu* tocmai de cei care nu cred în *realitatea întrupării* Domnului[1083].

Neputinţa protestanţilor, şi nu numai a lor, spune părintele V. Citirigă, de *a înţelege* Sfânta Euharistie e fundamentată pe „neînţelegerea *rolului materiei* sângelui şi trupului lui Hristos în răscumpărare, ca urmare a respingerii *unirii* dintre *creat* şi *necreat*”[1084].

Sfânta Spovedanie şi *Sfânta Împărtăşanie*

Părintele Vasile Citirigă vede Sfânta Spovedanie ca *un preambul* al Sfintei Împărtăşanii[1085].

1077 Idem, p. 190.
1078 Idem, p. 191.
1079 Ibidem.
1080 Sfântul Ambrozie al Mediolanului, *Comentariul la Hexaemeron*, în PL 14, col. 208 C. Dar Sfântul Ambrozie îl numeşte pe cel care vine să se boteze „praedonum”, adică *tâlhar/pirat*, pentru că *a învăţat să facă rele* de la *tâlharii de demoni*, care ne viciază sufletul şi trupul.
1081 Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, op. cit., p. 117.
1082 Idem, p. 122.
1083 Idem, p. 146.
1084 Idem, p. 194-195.
1085 Idem, p. 128.

Sfânta Spovedanie are pentru acesta drept *scop precis* şi *sens* primirea Sfintei Împărtăşanii[1086]. Sfânta Euharistie este *Taina tainelor* dar şi *Jertfa jertfelor* „şi în ea se evidenţiază cel mai bine legătura dintre *Taină* şi *Jertfă*"[1087].

„Euharistia este *predarea noastră totală* lui Dumnezeu, jertfirea noastră cu puterea jertfei Lui, în gradul cel mai înalt"[1088].

„Creştinul *conjugă efortul ascetic* cu *primirea harului*"[1089] prin Sfintele Taine. *Funcţia esenţială* a Sfintei Euharistii – mai mult decât în orice altă Sfântă Taină – este „*transformarea* prin *unire*"[1090].

Părintele profesor John Breck[1091] pledează pentru *nesubordonarea* Sfintei Mărturisiri faţă de Sfânta Euharistie[1092]. El este pentru *o deasă împărtăşire*.

Teologia ortodoxă şi *lumea postmodernă*

În lumea secularizată, „în locul *răstignirilor* lui Hristos şi *al icoanelor de la răspântiile drumurilor* au apărut *uriaşele panouri publicitare*"[1093].

Sfânta Preoţie

„Preoţia este *în* Biserică, *pentru* Biserică dar nu depinde *de* Biserică, ci *de Iisus Hristos*, Arhiereul Suprem în Duhul Sfânt…

[Preoţia] nu e o simplă *emanaţie* a preoţiei credincioşilor, ci *o instituire directă* a Mântuitorului şi, cu certitudine, de ea depinde şi *preoţia credincioşilor*"[1094].

[1086] Idem, p. 140.
[1087] Idem, p. 129.
[1088] Ibidem.
[1089] Idem, p. 130.
[1090] Idem, p. 148.
[1091] A se vedea: http://orthodoxwiki.org/John_Breck.
[1092] Pr. Prof. John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica E. Herghelegiu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1999, n. 4, p. 17.
[1093] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, op. cit., p. 150.
[1094] Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Congresul teologic inter-ortodox privind problema hirotoniei femeilor*, art. cit., p. 84. În acest articol, părintele profesor Constantin Galeriu enumeră următoarele versete pentru *instituirea preoţiei*: Lc. 22, 19; In. 20, 21-23; Mt. 28, 19-20; Mc. 16, 15-16; F. Ap. 1, 8; 2, 1-4, *cf.* Idem, p. 85. Despre harul preoţiei: I Tim. 3, 5; 5, 17-22; 6, 12-14; II Tim. 1, 6; Tit 1, 6-9; F. Ap. 20, 7, *cf.* Idem, p. 86.

Pentru părintele Constantin Galeriu, hirotonirea femeilor în Biserica Ortodoxă era *imposibilă*[1095].

Eshatologie

Învierea constă în *revenirea* fiecărui suflet în trupul său şi *însufleţirea* trupului[1096]. Când vorbim de *învierea din morţi*, vorbim propriu-zis de *învierea trupurilor*[1097].

Sufletele sunt *nemuritoare*, „căci nemurirea este *un dar* hărăzit sufletului de la Dumnezeu dintru început"[1098].

Unirea cu Dumnezeu din veşnicie este de fapt *desăvârşirea unirii* cu El prin har, unire realizată *încă* din această viaţă[1099].

„Relaţiile interpersonale în viaţa veşnică vor ridica viaţa de comuniune la *o stare negrăită de bucurie* prin *cunoaşterea reciprocă* a Sfinţilor şi prin *cunoaşterea* lui Dumnezeu"[1100].

Sfântul Nicolae Cabasila mărturiseşte ca ceva sigur *universalitatea* învierii[1101]. Pentru el, „*învierea* înseamnă *reînnoirea* sau *restaurarea în starea dintâi* a firii omeneşti"[1102].

Învierea morţilor va fi *un dar* al lui Dumnezeu, pentru că „după cum ne-a zidit fără *voia noastră*, tot aşa ne şi învie fără *să ceară ajutorul* nostru"[1103].

Dacă am murit ca nişte oameni „*orbi* şi *lipsiţi de simţirea* şi *puterea*, care singure ne ajută *să-L dorim* şi *să ne putem uni cu El* [cu Hristos], atunci nu trebuie să ne mirăm de ce chiar dacă toţi vor fi *nemuritori*, nu toţi vot trăi *în fericire*"[1104] la învierea din morţi.

Răsplata lui Dumnezeu pentru viaţa noastră evlavioasă e „cea mai deplină *fericire*"[1105] pentru noi.

[1095] Idem, p. 72.
[1096] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, op. cit., p. 197.
[1097] Ibidem.
[1098] Ibidem.
[1099] Idem, p. 198.
[1100] Idem, p. 203.
[1101] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 67.
[1102] Idem, p. 67-68.
[1103] Idem, p. 68.
[1104] Ibidem.
[1105] Idem, p. 69.

În această viaţă cu toţii cunoaştem *prea puţin* din ceea ce se va petrece cu noi în viaţa veşnică.

Dar Sfântul Nicolae Cabasila subliniază, că cei curaţi cu inima, în această viaţă, „cunosc *ceva mai mult* din tainele viitoare”[1106], conform cu I Cor. 13, 12.

Cauza învierii celei de obşte este Mântuitorul Hristos[1107]. Sufletul „e nemuritor, pentru ca şi după moarte să putem vieţui *împreună* cu Dumnezeu”[1108].

Sfântul Mucenic Trifon spunea în faţa eparhului Acvilin, care îl judeca, că Fiul lui Dumnezeu e *de-a dreapta* Tatălui, „până ce-L va cunoaşte pe El *toată zidirea*”[1109].

După această cunoaştere a Creatorului din partea zidirii Sale, Hristos Dumnezeu „iarăşi va veni din ceruri, cu putere şi cu multă slavă” şi „va răsplăti fiecăruia după faptele lui. Acesta este *Dumnezeul dumnezeilor* şi *Împăratul împăraţilor*, *Judecătorul viilor şi al morţilor*”.[1110]

În viaţa Sfântului Cuvios Vendemian, moartea este văzută ca *o datorie*, pentru că suntem *pământ* şi trebuie *să ne întoarcem în pământ*[1111].

Sfântul Mucenic Saturus însă, îi ameninţa pe păgânii curioşi să-i vadă pe Mucenici în ultimele lor clipe de viaţă pământească, cu faptul că le cerea *să reţină* feţele lor muceniceşti pentru ca *să-i recunoască* în ziua Judecăţii[1112].

Temeiurile dogmatice ale vieţii veşnice

Titlul acestui subcapitol al cărţii noastre este preluat de la părintele Citirigă, din cartea sa: *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*[1113].

Acesta enumeră aici 6 astfel de *temeiuri*: 1. *veşnicia* lui Dumnezeu arată că există viaţă veşnică[1114]; 2. omul, fiinţă creată *pentru veşnicie*[1115]; 3. Întruparea Fiului lui Dumnezeu

---

[1106] Idem, p. 74.
[1107] Idem, p. 98.
[1108] Idem, p. 225.
[1109] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, op. cit, p. 11.
[1110] Ibidem.
[1111] Idem, p. 17.
[1112] Idem, p. 20.
[1113] Capitolul acesta se găseşte în Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, începând cu p. 207.
[1114] Ibidem.
[1115] Ibidem.

[1116]; 4. existenţa Bisericii [1117]; 5. Sfintele Taine [1118]; 6. îndumnezeirea omului[1119].

Temeiurile dogmatice ale vieţii veşnice sunt, în acelaşi timp, şi *premisele îndumnezeirii*[1120].

Mântuirea personală

Mântuirea nu e *un act inconştient* şi niciunul care se face *fără voia noastră*.

Pentru a ne mântui, ne spune Sfântul Nicolae Cabasila, e nevoie de „plăcerea *strădaniei* personale”[1121].

Mântuirea personală e bucuria pe care o va da Dumnezeu, „celor care au voit-o, au iubit-o şi au dorit-o fierbinte”[1122]. Mântuirea e a acelora cu *o viaţă evlavioasă*[1123].

Sfântul Nicolae Cabasila vede *dragostea* derivând din *cunoaşterea* lui Dumnezeu[1124]. Bineînţeles că nu există *cunoaştere* fără *dragoste* şi nici *dragoste* fără *cunoaştere*, ci în măsura în care începi *să-L cunoşti* pe Dumnezeu Îl şi *iubeşti* în acelaşi timp.

Dar Sfântul Nicolae vorbeşte aici despre *cunoaşterea care vine din credinţă*, pentru a arăta că pe *măsura cunoaşterii* creşte şi *dragostea de El*.

Tocmai de aceea, spune el, *puterea dragostei* e diferită fiindcă e diferită şi *desăvârşirea cunoaşterii* noastre referitoare la Dumnezeu[1125].

Între *cunoaşterea prin studiu* a lui Dumnezeu şi între *cunoaşterea prin experiere* a lui Dumnezeu, Sfântul Nicolae ne invită la *a doua cale*[1126].

El dă întâietate *experienţei*[1127] însă e foarte conştient că Dumnezeu trebuie să fie cunoscut, în acelaşi timp, şi prin *citirea cărţilor Sfinte*.

[1116] Idem, p. 208.
[1117] Ibidem.
[1118] Idem, p. 209.
[1119] Ibidem.
[1120] Ibidem.
[1121] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit, p. 68.
[1122] Ibidem.
[1123] Ibidem.
[1124] Idem, p. 77.
[1125] Ibidem.
[1126] Idem, p. 78.
[1127] Ibidem.

Studiul duhovnicesc nu exclude *experierea* ci *o întipăreşte foarte precis* în noi, îi *pictează* coordonatele în fiinţa noastră.

Însă experierea duhovnicească e cea care va inocula *adevăratul tablou* sau *sfânta realitate* a vieţii duhovniceşti în noi înşine.

Sfântul Nicolae spune aceste lucruri despre experienţa duhovnicească: prin ea, „însăşi forma lucrului se întipăreşte în sufletul nostru şi ne trezeşte în noi dorul după el, deoarece toată frumuseţea acelui lucru se vede în oglinda sufletului”[1128].

Mântuirea personală pentru Sfântul Nicolae Cabasila constă în *împărtăşirea* cu Sfintele Taine şi *în faptele bune*[1129].

Pentru Fericitul Sofronie Saharov însă, drumul ascetic al mântuirii este „un efort dureros”[1130]. Scopul vieţii omului e „viaţa cu Hristos-Dumnezeu, nemurirea, veşnicia”[1131].

Dar *viaţa cu Hristos* ţine de *perceperea* lucrării *harului dumnezeiesc* în fiinţa noastră. Dacă nu simţim *încă* harul, Fericitul Sofronie ne învaţă „să trăim *ca şi cum* Duhul Sfânt ar fi în noi”[1132], pentru că la un moment dat harul Său va fi simţit de fiinţa noastră lăuntrică şi va rămâne cu noi[1133].

Însă mântuirea personală nu poate fi înţeleasă decât ca *îndumnezeire* a omului. Îndumnezeirea e posibilă în Biserica lui Dumnezeu şi ea „are loc prin *sălăşluirea* lui Dumnezeu în noi şi nu datorită *propriilor noastre capacităţi*”[1134].

Omul care a devenit „purtător al Duhului Sfânt”, spune Părintele nostru, a atins „scopul *cel mai înalt* al omului”[1135].

Dar *desăvârşirea personală* nu înseamnă *eliberarea cu totul* de gândul păcătos. Spune Fericitul Sofronie: „nu putem să ne eliberăm cu totul de *gândurile murdare*; nimeni, nici chiar cei mai desăvârşiţi, nu pot. Indiferent de starea atinsă, desăvârşirea nu împiedică niciodată ca sufletul să fie *tulburat*. Având experienţa vieţii duhovniceşti, constatăm că ceea ce ne tulbura mai înainte devine [din cauza *înaintării* noastre *în sfinţenie* n.n.], pur şi simplu, *mai uşor de învins*”[1136].

[1128] Ibidem.
[1129] Idem, p. 103.
[1130] Arhimandritul Sofronie [Saharov], *Din viaţă şi din Duh*, cu introd. de Maxime Egger, trad. din lb. franceză de Prof. Ecaterina Volocaru, Ed. Pelerinul, Iaşi, 1997, p. 28. A se vedea: http://ro.orthodoxwiki.org/Sofronie_%28Saharov%29.
[1131] Idem, p. 12.
[1132] Idem, p. 29. Aceeaşi idee şi în Idem, p. 30.
[1133] Ibidem.
[1134] Idem, p. 31.
[1135] Idem, p. 32.
[1136] Idem, p. 35.

Trăirea în har este *adevărata viaţă* a omului. Omul nu a fost creat la început de Dumnezeu fără să fie plin de harul dumnezeiesc şi orice *despărţire de har* e *o afundare în păcate*.

De aceea, prin harul lui Dumnezeu din fiinţa noastră, spune Dumnezeiescul Sofronie, nu noi *Îl vedem* pe Dumnezeu, ci Dumnezeu *ne vede* pe noi[1137].

A fi în harul Său înseamnă *a sta sub privirea* lui Dumnezeu, a umbla *în prezenţa* lui Dumnezeu în mod continuu[1138].

Viaţa în Hristos este cea care naşte în noi *cunoaşterea lui Dumnezeu*[1139]. Acesta este împotriva *receptării* teologiei universitare intelectualiste care nu e *conexată* cu o viaţă duhovnicească.

Sfinţia sa spune: „poate deveni foarte dăunătoare sufletului *studierea* teologiei fără a avea *o experienţă de viaţă* trăită în Duhul lui Hristos.

Se riscă într-adevăr să se studieze teologia ca *o filozofie* sau *poezie*, mai ales în formele ei *apofatice*. Se riscă să se adopte o atitudine falsă, [ca cel ce face teologie n.n.] să se creadă *superior* şi aceasta este suficient pentru *a fi pierdut*…

Putem fi *înşelaţi* dacă apreciem că ceea ce aduce *cunoaşterea teologică* este *mai mult* decât *sfinţenia vieţii*"[1140].

Dar nu avem în cazul său o poziţie teologică care *renunţă* la teologia academică, ci suntem îndrumaţi spre *o completare reciprocă* a celor două aspecte: *duhovnicesc* şi *informaţional*.

În acest sens, „când trăieşti o viaţă sfântă şi fără de păcat, cunoaşterea intelectuală *poate să dea* roade duhovniceşti minunate. În schimb, o cunoaştere fără *iubire* nu poate *să mântuiască* pe nimeni"[1141].

Adevăratul *Teolog* este în accepţiunea sa cel care *trăieşte în duh de pocăinţă* şi *în ascultare adevărată* şi numai

---

[1137] Idem, p. 38-39.

[1138] Idem, p. 39. În Idem, p. 57 acesta spune: „În fiecare zi, în fiecare noapte, să ne gândim că Dumnezeu *ne priveşte*, că *ne ascultă* rugăciunile, că *vede* profunzimile sufletului nostru".

[1139] Idem, p. 40-41.

[1140] Ibidem.

[1141] Idem, p. 41. Se observă însă la Fericitul Sofronie o reticenţă *reală*, cu multe temeiuri până la urmă, împotriva *teologiei academice*. Teologia este pentru Sfinţia sa viaţa ca *o curăţire continuă de patimi* şi vorbirea despre această *curăţire concretă de patimi* şi mai puţin *un discurs sistematic* despre *o multitudine de realităţi teologice*.
Însă nici nu putem *reduce* viaţa duhovnicească doar la *curăţirea de patimi*, pentru că viaţa ortodoxă cuprinde şi *cunoaşterea teologică plină de sfinţenie* a dogmelor şi a învăţăturilor Bisericii.

un astfel de om e capabil „*să înveţe* pe alţii *adevărata viaţă creştinească*”[1142].

În experiența duhovnicească a Fericitului Sofronie *ascultarea* joacă un mare rol. Cel ce ascultă de părintele său duhovnic nu trebuie *să se teamă* că va fi povăţuit greşit, pentru că „Dumnezeu va găsi întotdeauna *mijlocul* prin care *să vă descopere adevărul*”[1143].

Ascultarea e *o taină* pentru el şi în cadrul ei Dumnezeu îl conduce întotdeauna pe om la *lucruri pozitive*. Ea creează o stare de „tensiune permanentă”, încât creştinul este asemenea unui *fir de înaltă tensiune*, pe care poate sta o păsărică fără să moară, dar prin care trece *o energie devastatoare* pentru o lume întreagă[1144].

Ascultarea e *trăirea după voia altora* şi aceasta creează în om *o blândeţe* şi *o sensibilitate a inimii* „la orice mişcare interioară, la toate *transformările* duhovniceşti”[1145] din noi.

Ascultarea pe care o cere Dumnezeiescul Sofronie poate fi privită din două perspective *complementare*. Vorbim mai întâi de o arie foarte *redusă* a ascultării, în speţă ascultarea faţă de Părintele duhovnicesc şi Duhovnicul nostru, dar şi de o arie *universalistă* a ascultării.

Dacă ascultarea, în prima accepţie a ei, este mult mai evidentă pentru oricine, pentru că presupune ascultarea de *un singur om*[1146], a doua accepţie a ascultării presupune *ascultarea cu inima a conlocutorilor* noştri diverşi, indiferent de numele, vârsta, ocupaţia şi sexul lor.

Astfel, „fie că e *cel mai tânăr* sau *cel mai bătrân*, ascultaţi pe celălalt *cu inima*, pentru a simţi când Duhul lui Dumnezeu *vorbeşte* prin el”[1147].

Atenţia la discuţiile private pe care le avem presupune *o inimă foarte receptivă*, o minte foarte *atentă* la cele care ni se spun, pentru că Dumnezeu ne poate *vorbi* prin cei care sunt în faţa noastră, îndemnându-ne astfel la un lucru sau altul.

Atenţia aşadar nu doar la *cuvinte*, ci şi la *duhul* şi *sensul lor* presupune *un dialog real* între oameni, în care Dumnezeu ne invită la *reevaluări* şi *fapte ascetice personale*.

Lupta cu patimile din noi înşine e *conexă* şi nu *antagonică* cu *renunţarea totală la voia proprie*.

[1142] Ibidem.
[1143] Idem, p. 42.
[1144] Idem, p. 43.
[1145] Idem, p. 44-45.
[1146] În cazul când *Duhovnicul* e şi *Părintele nostru duhovnicesc*.
[1147] Arhimandritul Sofronie [Saharov], *Din viaţă şi din Duh*, op. cit, p. 45.

Tocmai de aceea, dacă mai există în noi chiar şi numai o singură patimă „viaţa noastră va fi tragică, fără salvare”[1148].

Renunţarea totală la voia proprie ne dă pacea interioară[1149]. Viaţa monahală facilitează *ascultarea* ca pe ceva *organic* dar şi viaţa de mirean o poate experimenta tot la fel de organic prin legătura vie cu *un Duhovnic* sau cu *un Părinte duhovnicesc*.

În situaţia actuală, poţi să găseşti *Părinţi duhovnici* care să nu fie şi *Părinţi duhovniceşti* în adevăratul înţeles al cuvântului. De aceea am făcut şi distincţia de mai sus.

Realitatea Bisericii de acum ne demonstrează, în mod evident, că mulţi te pot *spovedi* pentru că sunt *preoţi duhovnici* dar puţini au *viaţa întru Duhul*, prin care să te călăuzească spre *curăţirea de patimi* într-un mod *conştient* şi cu mult *discernământ*.

Dar *ascultarea* are la Fericitul Sofronie şi *un sens comunicativ existenţial*, pentru că ascultarea e văzută şi ca *slujire a aproapelui*.

Slujirea semenului nostru „are *o putere mântuitoare* infinit mai mare decât oricare *teorie teologică*”[1150]. În slujirea iubitoare a semenilor noştri *se exprimă* întreaga noastră fiinţă şi tocmai de aceea valorare ei mântuitoare este *deplină*.

Slujirea cu multă dragoste a celorlalţi, experimentată de Sfântul Siluan Athonitul[1151] în mănăstire, poate fi extinsă la nivelul vieţii planetare.

Orice muncă pentru alţii poate fi „*o hrană duhovnicească* foarte agreabilă”[1152] atâta timp cât îi ajuţi pe alţii *întru Hristos*.

Misiunile medicale şi umanitare, cât şi cele ecologice pot căpăta *dimensiuni soteriologice* atâta timp cât se are în vedere că tot ceea ce facem, facem din iubire de Dumnezeu şi de aproapele, pentru că toţi suntem *fraţi* şi lumea întreagă e *casa* pe care Dumnezeu ne-a creat-o ca să o stăpânim, în sensul de *a o înduhovnici* şi nu pentru *a o demoniza*.

Lupta cu patimile e *reală* şi ea aduce consecinţe *vizibile*.

Pentru Sfântul Mucenic Trifon mântuirea este hristocentrică. El nu doreşte să se depărteze de Hristos, Care îl mântuieşte[1153].

[1148] Idem, p. 47.
[1149] Ibidem.
[1150] Idem, p. 48.
[1151] A se vedea: http://ro.orthodoxwiki.org/Siluan_Athonitul.
[1152] Arhimandritul Sofronie [Saharov], *Din viaţă şi din Duh*, op. cit, p. 50.
[1153] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, op. cit, p. 11.

Cel care îl acuza pe Sfântul Trifon de „necredinţă” faţă de zei, este acuzat de Sfânt de *ispitire a Sfântului Duh* şi de *neînţelegere* a puterii celei mari a lui Hristos[1154].

Dumnezeu şi *libertatea omului*

Binele pe care ni-l vrea Dumnezeu, „ni-l dăruieşte fără a aduce [nici] cea mai mică *ştirbire* libertăţii noastre”[1155].

Fericitul Sofronie de la Essex numea libertatea *un dar divin* şi afirma că acest dar divin al libertăţii omului nu poate fi *despărţit* de cunoaşterea lui Dumnezeu[1156].

Cunoaştem *adevărata libertate* a omului cu alte cuvinte când cunoaştem *voia lui Dumnezeu cu omul*. Sau numai cunoscându-L *în mod intim* pe Dumnezeu, începem să trăim şi *starea de libertate* întru El.

Fericitul Sofronie valoriza foarte mult *libertatea* noastră. Sfinţia sa credea că „această libertate *ne depăşeşte*”[1157].

Prin asceză şi libertate „începem să trăim cu conştiinţa *limitelor noastre* şi *în frica de Dumnezeu*”[1158].

Libertatea iniţiază *renaşterea* noastră duhovnicească din interiorul nostru[1159].

Crearea omului

Potrivit Sfântului Nicolae Cabasila „nu *Adam cel vechi* a fost modelul pentru *Adam cel nou*, ci *cel vechi* a fost luat după chipul *Celui nou*”[1160], adică al lui *Dumnezeu Cuvântul*.

Sfântul Adam a fost creat după *chipul* şi *asemănarea* Fiului lui Dumnezeu întrupat[1161]. El, Fiul lui Dumnezeu „a fost *arhetipul* şi *originalul*” creării primului om[1162].

[1154] Idem, p. 12.
[1155] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 72.
[1156] Arhimandritul Sofronie [Saharov], *Din viaţă şi din Duh*, op. cit., p. 32.
[1157] Idem, p. 33.
[1158] Ibidem.
[1159] Ibidem.
[1160] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 196.
[1161] Ibidem.
[1162] Idem, p. 197.

Sfinţii lui Dumnezeu

Sfântul Nicolae Cabasila spunea că „la Sfinţi toată *flacără dorului* şi *a poftei după fericire* se reazemă pe Dumnezeu”[1163].

Pentru Fericitul Sofronie Saharov experienţa duhovnicească a Sfinţilor este *irepetabilă în mod exact*, el mizând numai pe o repetare „analogă în duh” a experienţei lor[1164].

Irepetabilitatea experienţelor personale ale unui om *în totalitatea lor* se susţine pe baza *unicităţii* şi *irepetabilităţii persoanei umane*. Omul e *unic* şi *irepetabil* şi la fel sunt şi faptele sale.

În acest sens, Fericitul Sofronie credea că „nu trebuie *să ne comparăm* cu nimeni…(pentru că) Dumnezeu stabileşte cu fiecare fiinţă umană *o relaţie unică de prietenie*”[1165].

În măsura în care viaţa fiecărui Sfânt e *unică*, avem de-a face cu un număr imens de *experienţe personale* ale sfinţeniei.

Sfinţenia nu poate fi catalogată ca o stare interioară divino-umană care suferă de *generalitate*, în sensul că este *la fel* în toţi Sfinţii, ci avem de-a face cu *o experienţă copleşitor de adâncă* şi de *nuanţată personal*.

Despre *faptele divino-umane* ale mântuirii personale sau *faptele bune*

a) *Rugăciunea*

Pentru Fericitul Sofronie Saharov timpul vieţii noastre se câştigă prin *rugăciune* şi *meditaţie*[1166]. Rugăciunea e glasul neîncetat care *Îl cheamă* pe Duhul Sfânt în noi iar *unirea* inimii şi a minţii e desemnată de autorul nostru drept „locul rugăciunii”[1167].

[1163] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, op. cit., p. 226.
[1164] Arhimandritul Sofronie [Saharov], *Din viaţă şi din Duh*, op. cit., p. 26.
[1165] Idem, p. 27.
[1166] Idem, p. 56. Credem că traducătoarea română a Fericitului Sofronie a tradus cu „meditaţie” ceea ce noi numim adesea „contemplaţie”.
[1167] Idem, p. 59.

Rugăciunea nu e apanajul unei *părţi* a fiinţei noastre ci e *o exprimare a întregii noastre fiinţe*.

Rugăciunea lui Iisus, credea Sfinţia sa, trebuie să se facă stând aşezaţi şi fără să acceptăm vreun gând în timpul ei.

Rugăciunea inimii e învăţată de acesta ca una care se spune în *ritmul* respiraţiei: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu" când inspirăm şi „miluieşte-mă", când expirăm[1168]. Atenţia în rugăciunea isihastă trebuie să fie acaparată de *locul înalt* al inimii[1169].

Rugăciunea isihastă trebuie să devină *o obişnuinţă*. Pe măsură ce o vom dobândi *în mod treptat* ea ne va dezvălui *patimile* din noi în timpul când o rostim[1170].

Antipatia faţă de vreo persoană se scoate din inimă prin rugăciunea interioară.

Strigătul rugăciunii *răbdătoare* e „maniera de *a rezista* gândurilor urâte şi de *a le împiedica* să ne stăpânească"[1171].

Atacurile demonice în timpul rugăciunii nu trebuie să ne descurajeze. Rugăciunea trebuie repetată insistent pentru că se va ajunge în situaţia, când ea se va *întipări* în mintea noastră[1172].

Rugăciunea către Iisus, această scurtă rugăciune esenţială *a liniştirii* e cea prin care se stabileşte *o relaţie personală* cu Hristos. Fericitul Sofronie remarca faptul, că această *relaţie de intimitate* cu Hristos scapă, în sensul de *depăşire*, raţiunii noastre[1173]. Prin intermediul ei „*viaţa lui Hristos* pătrunde *treptat* în noi"[1174].

Pentru el nu poate exista minte *fără unirea* cu inima în rugăciune. Mintea şi inima trebuie să fie *indisolubil unite* în actul *tainic* al rugăciunii[1175].

Adevăratul mod de *vieţuire ortodoxă* este, în definitiv, această trăire „*mereu* şi *pretutindeni cu rugăciunea*"[1176] *în lăuntrul nostru*.

Rugăciunea personală însă implică *rugăciunea ecumenică*, adică rugăciunea pentru *întreaga lume*, pentru *mântuirea* întregii lumi.

[1168] Ibidem.
[1169] Idem, p. 60.
[1170] Ibidem.
[1171] Ibidem.
[1172] Idem, p. 61.
[1173] Ibidem.
[1174] Ibidem.
[1175] Ibidem.
[1176] Ibidem.

Rugăciunea pentru semenii noştri capătă şi sensul de *cerere* către Dumnezeu, pentru *a fi binecuvântaţi* prin rugăciunile lor[1177].

Rugăciunea pentru întreaga omenire este „o atitudine de *iubire creştinească*" şi nu *un păcat*[1178]. Rugăciunea elimină starea de *problematizare continuă*, starea în care îţi tot pui întrebări[1179].

Când atingem *rugăciunea curată* observăm în mod evident în fiinţa noastră că tot ceea ce am asimilat prin experienţă şi studiu este *depăşit* de această stare[1180].

Starea de rugăciune se dispensează de vârstă, de starea socială sau ierarhică[1181], pentru că acolo suntem doar *robii lui Dumnezeu* care *îşi văd păcatele*, care *se vaietă* şi *plâng* pentru ele şi *cer iertare* pentru ceea ce au greşit. Rugăciunea trebuie să ducă la *o atitudine creştinească în rugăciune*, dar aceasta se dobândește după *ani de experienţă a rugăciunii*[1182].

Sfânta Muceniţă Doroteia fiind adusă în faţa judecătorului păgân se ruga *întru sine* către Dumnezeu şi *chema în ajutor* pe Mântuitorul Hristos[1183].

b) *Credinţa în Dumnezeu*

Sfânta Muceniţă Doroteia îi spune ighemonului că ea este *mireasa lui Hristos* şi că, datorită credinţei sale, ea este *încredinţată* că această credinţă *o va duce în Rai* şi *în cămara Mirelui ei Hristos*[1184].

c) *Nădejdea în Dumnezeu*

Sfântul Cuvios Vendemian îşi învăţa ucenicii să nu se *îngrijească* pentru lucrurile cele de trebuinţă, ci să aibă întotdeauna *nădejdea lor* spre Dumnezeu[1185].

[1177] Ibidem.
[1178] Idem, p. 62.
[1179] Ibidem.
[1180] Ibidem.
[1181] Ibidem.
[1182] Ibidem.
[1183] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, op. cit, p. 60.
[1184] Idem, p. 62.
[1185] Idem, p. 17.

Sfântul Ambrozie despre *viaţa duhovnicească*

Autorul nostru consideră *frica de Dumnezeu* drept *început al înţelepciunii*, *cf*. Pilde 1, 7. Căci, spune Prea Sfinţia sa, „cel care *se teme* de Dumnezeu *se fereşte* de păcate şi îşi îndreaptă viaţa sa spre calea dreptăţii. Căci nimeni dintre cei care *nu se tem* de Dumnezeu, *nu pot renunţa* la păcate”[1186].

Pentru el, păcatul stă în *alegerea* noastră. Păcatul îşi are cauza în alegerea noastră şi el e propria noastră *ruşine*[1187].

De aceea, „ceea ce *a semănat* Hristos este *Împărăţia lui Dumnezeu*, pe când ceea ce *a semănat* diavolul este *păcatul*”[1188].

A merge după Hristos înseamnă a merge *după cuvintele* Sfintelor Evanghelii, pentru că „Evanghelia este cea întru care *a umblat* Hristos”[1189].

Pentru autorul nostru, *virtutea* este *mâncarea cea bună* a omului renăscut prin har. El spune foarte frumos şi concis acest lucru în expresia: „*mâncarea cea bună* este *simplitatea curăţiei*”.[1190]

Orice lucru al virtuţii ne fereşte, spune Sfântul Ambrozie, de „cupiditatem incendium”, adică de *focul/ aprinderea poftei*[1191].

În ceea ce priveşte milostenia noastră, acesta spune: „mai bine *să dai puţin* dar *cu frică* de Dumnezeu, decât să dai *mari averi* fără *frică* [de Dumnezeu]”[1192]. Și „mai bine este să fii *ospitalier* cu legume după harul [lui Dumnezeu], decât să prepari viţelul îngrăşat (vitulorum pinguium) *cu ceartă*[1193]”.

Despre post, Dumnezeiescul nostru Ierarh spune: „Bunul Dumnezeu nu a dorit *să renunţăm* la post (jejunos), pentru că suntem *încă pe cale*”[1194].

Sfânta Biserică

Spunea Sfântul Ambrozie: „Dacă Sinagoga a fost *aleasă*, Biserica este *iubită*, fără să existe vreun moment în

---

[1186] Sfântul Ambrozie al Mediolanului, *Comentariul la Hexaemeron*, în PL 14, col. 128 B.
[1187] Idem, col. 140 B.
[1188] Idem, col. 174 B.
[1189] Idem, col. 212 D.
[1190] Idem, col. 216 A.
[1191] Ibidem.
[1192] Ibidem.
[1193] Idem, col. 216 B.
[1194] Idem, col. 242 B.

care Hristos să-Şi schimbe *iubirea* [pentru ea]”[1195]. De aceea „Biserica *străluceşte*, dar nu *din sine* ci din *lumina lui Hristos*”[1196].

„Evanghelia este *marea* în care Hristos *Şi-a scris* Tainele[1197]”, spunea atât de sublim Sfântul Ambrozie, continuând: „Evanghelia este marea prin care au scăpat evreii dar prin care au fost nimiciţi egiptenii.

Evanghelia este *mare,* căci Biserica este *mireasa* lui Hristos şi e *plină de harul divin*, căci e fundată peste apele despre care a vorbit Prorocul: *Acesta pe mări l-a întemeiat pe el* (Ps. 23, 2)”[1198].

Despre *însuşirile* lui Dumnezeu

Sfântul Ambrozie afirmă că Dumnezeu nu e *trup*, ci *Duh*[1199]. Sfânta Muceniţă Fausta, în cateheza de convertire

---

[1195] Sfântul Ambrozie al Mediolanului, *Comentariul la Hexaemeron*, în PL 14, col. 198 D. Textul original: „Sed Synagoga *dilexit*, Ecclesia *diligit*, nec umquam circa Christum suum mutat *affectum*”. Acest lucru e spus de Sfântul Ambrozie în contextul comentării locului de la Cânt. Cânt. 1, 6.
Acum atât *dilexit* cât şi *diligit* vin de la acelaşi verb: *diligo, diligere, dilexi, dilectus*. Traducerea noastră a urmat *distincţiei* arhicunoscute între Biserica Vechiului Testament, care preînchipuia Biserica lui Hristos şi Biserica Trup al lui Hristos, din Noul Testament.
În ed. BOR 1988, la Cânt. Cânt. 1, 6, „diligit anima mea” al *Vulgatei*, apare ca „iubitul meu”. Nu e greşit până la urmă nici „alesul inimii mele” şi nici „iubitul inimii mele”, pentru că exprimă acelaşi lucru în definitiv ambele cuvinte.
Dacă în citatul de mai sus, pe care l-am tradus din comentariul Sfântului Ambrozie, nu deosebim între *dilexit* şi *diligit*, fraza nu are niciun sens. Dar dacă *aleasa* Vechiului Testament e pusă în contrast cu Biserica *cea iubită*, atunci traducerea e o veritabilă sursă teologică, care exprimă diferenţa dintre *prefigurarea* şi *realitatea extraordinară* a Bisericii lui Dumnezeu.
Dar Sfântul Ambrozie nu rămâne numai la această specificaţie pe care am citat-o. El înţelege *amiaza* în care iubitul îşi paşte oile ca fiind *Biserica lui Hristos* (Idem, col. 198 D) iar *ziua lui Dumnezeu* nu e *scurtă* ci *mare* (Idem, col. 199 A). După venirea lui Hristos florile sunt *adevărate* şi ele *se culeg vara* (Idem, col. 199 B) iar la *amiază* popoarele convertite la credinţa creştină, fiind *iluminate* de Dumnezeu, încep *să vadă fără umbră* (Ibidem).
Sfântul Ambrozie combină aşadar *erminia teologică* cu *luminarea dumnezeiască* obţinută pe baza *contemplării sensului duhovnicesc* al Sfintei Scripturi.
Acesta e de fapt *adevăratul profil* al teologului ortodox, la care se alătură înţelegerea *sensurilor divine ale lumii*, *pregătirea ştiinţifică amplă* şi *experienţa de viaţă ascetică şi seculară*.

[1196] Idem, col. 204 C.

[1197] Idem, col. 213 A.

[1198] Ibidem. Deşi Ps. 23, 2 face referire directă la *pământ*, Sfântul Ambrozie vede în construirea *pe ape* a pământului şi o referire directă la constituţia hristo-pnevmatologică a Bisericii. Suntem botezaţi în Hristos şi în Duhul Sfânt ca să intrăm în Biserică. Biserica lui Dumnezeu e plină în fiecare credincios de apa harului dumnezeiesc şi primeşte din persona lui Hristos efluvii nelimitate de lumină divină.

[1199] Idem, col. 257 A.

făcută Sfântului Mucenic Evilasie, care era încă *păgân* şi *o chinuia*, aceasta îi spune că Dumnezeu e *fără de moarte* şi *veşnic*, că lucrurile Lui sunt *adevărate* iar judecata Sa e *sfântă* şi *dreaptă*. El îi păzeşte pretutindeni pe cei care sunt *robii Săi* şi *vieţuiesc în dreptate* şi *cuvioşie*[1200].

În comparaţie cu idolii cei nesimţitori, spune Sfântul Mucenic Teofil, Dumnezeu este *nevăzut*, *viu* şi *de viaţă dătător*.

Idolii sunt păziţi ca să nu fie furaţi de către tâlhari, pe când Dumnezeul cel ceresc nu e păzit de nimeni, dar El *îi străjuieşte* pe toţi, *îi păzeşte* şi-i *fereşte* pe fiecare, pentru că *toţi oamenii* sunt *zidirea Sa*[1201].

Prezenţa interioară a harului dumnezeiesc

Pe Sfântul Mucenic Trifon, încă de când era prunc, Dumnezeu l-a învrednicit de sălăşluirea în el *a harului* Sfântului Duh şi i-a dat darul de *a face minuni*[1202].

Lucrarea lui Dumnezeu cu *oamenii* şi cu *cosmosul*

În faţa eparhului Acvilin, Sfântul Mucenic Trifon mărturiseşte, că noi „credem că toate se fac cu *dumnezeiască purtare de grijă* şi cu *negrăita Lui înţelepciune*", excluzând din calcul orice imixtiune *a norocului*, *a stelelor* sau *a întâmplării* în traiectoria vieţii omeneşti[1203].

Sfântul Vendemian e *cercetat* de Mântuitorul Însuşi şi e trimis *să urmeze nevoinţa* Sfântului Avxentie, care era părintele său[1204]. Domnul îl trimite în acest munte pentru ca să fie pomenit *locul* Sfântului Avxentie dar şi pentru a nu se nevoi *mai mult decât trebuie* Sfântul Vendemian şi să nu adormă *mai devreme*[1205].

[1200] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, op. cit., p. 57.
[1201] Idem, p. 66-67.
[1202] Idem, p. 7. Sfântul Mucenic Trifon e pomenit pe 1 februarie.
[1203] Idem, p. 10.
[1204] Idem, p. 15.
[1205] Ibidem.

Poziţia omului în *creaţia* lui Dumnezeu

Dumnezeu l-a pus *stăpân* peste toate câte *a creat El* pe omul creat *tot de El*[1206].

Epifanii ale *slavei* lui Dumnezeu

Pe când era chinuit Sfântul Mucenic Trifon, „îndată a strălucit *o lumină din cer* şi *o cunună prea frumoasă* se pogora pe capul lui". Văzând cununa această cerească, prigonitorii au căzut la pământ din cauza fricii[1207].

Sfântul Simeon, Purtătorul de Dumnezeu, atunci când a venit la templu şi a văzut pe Fecioara Preacurată şi pe Pruncul Iisus *înconjuraţi* de darul lui Dumnezeu, L-a primit pe Acesta cu *bucurie negrăită* şi cu *frică cucernică* în braţele sale[1208].

Pe Sfânta Agata a luminat-o toată noaptea în temniţă *o lumină negrăită*, care *umplea* temniţa[1209].

Sfânta Muceniţă Fausta e legată de picioare cu o funie şi e târâtă goală pe pământ. La rugăciunea Sfintei către Mântuitorul nostru Hristos, pentru ca să acopere goliciunea ei ca nu cumva păgânii să se bucure în mod pătimaş de vederea trupului ei gol, se pogoară îndată *un nor* de sus, care a acoperit-o pe Sfântă precum *o haină aleasă*[1210].

Prigonitorul Maxim, eparhul, doreşte *aceeaşi slavă* cu Sfinţii Mucenici Fausta şi Evilasie şi se roagă ca să fie şi el *martirizat* ca un *al treilea* pe lângă *cei doi*.

După rugăciunea sa, a văzut îndată cum „s-au *deschis cerurile* şi...a văzut pe Fiul lui Dumnezeu cu cetele Sfinţilor, Îngeri şi Arhangheli şi cu adunările tuturor Sfinţilor strălucind *ca o lumină*"[1211].

[1206] Idem, p. 11.
[1207] Idem, p. 12.
[1208] Idem, p. 25, 29.
[1209] Idem, p. 49.
[1210] Idem, p. 58.
[1211] Idem, p. 59.

Dorinţele Sfinţilor după adormirea lor

Sfântul Muceni Trifon *se arată* celor care deţineau trupul său şi *le porunceşte* să ducă Sfintele sale moaşte în satul său natal, în Campsada[1212].

Sufletul omului

Când Sfântul Mucenic Vlasie, originar din Cezareea Capadociei, şi-a dat duhul în mâinile lui Dumnezeu, se putea vedea *o porumbiţă*, „în chipul luminii, zburând deasupra trupului lui”[1213].

Sfânta Muceniţă Teodula îi spune lui Pelaghie, cel care o judeca, că îşi *mântuieşte sufletul* petrecând în *mărturisirea lui Dumnezeu* şi că trupul său va merge în pământ[1214].

Sfânta Muceniţă Fecioară Fausta îi spune celui ce o chinuia, că sufletul său *nu simte deloc* muncile pe care acesta le dă trupului ei, pentru că *puterea lui Dumnezeu* e cea care *o întăreşte* în chinurile pe care le suportă[1215].

Sfântul Mucenic Teofil nu vrea să *îşi cruţe* trupul, adică *să se lepede* de chinurile pentru Hristos, pentru că vrea ca sufletul său *să se bucure în veci*[1216].

Trupul nostru

Sfânta Muceniţă Agata spunea într-o rugăciune a sa, că şi-a păstrat trupul *întru feciorie* şi că în trupul său *feciorесc* a trăit *cu bucurie* şi *cu cinste*[1217]. *Valorizarea* trupului, după cum se poate vedea, este foarte *pozitivă* la Sfânta Agata.

Tot ea se ruga lui Dumnezeu, ca lacrimile sale să-i fie primite ca *jertfă* şi *prinos* întru miros de bună mireasmă duhovnicească[1218].

[1212] Idem, p. 14.
[1213] Idem, p. 30.
[1214] Idem, p. 52.
[1215] Idem, p. 56.
[1216] Idem, p. 67.
[1217] Idem, p. 45.
[1218] Idem, p. 46.

Sfânta Cruce

Sfântul Mucenic Maxim, înainte de a intra în căldarea cu smoală şi pucioasă care era pusă la foc, şi-a făcut semnul crucii, spunând: „În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh".

După aceea s-a dezbrăcat de hainele sale şi şi-a făcut iarăşi semnul crucii peste tot trupul său şi apoi s-a aruncat în căldare[1219].

Glasul Domnului

La rugăciunea de mulţumire a Sfintei Fausta s-a auzit *un glas din cer* care a spus: „Veniţi la Mine cei osteniţi întru nevoinţă şi însărcinaţi cu pătimirile, pentru numele Meu, şi *vă voi odihni* pe voi întru Împărăţia cerească"[1220].

Hristologie

Teoriei eretice *a ubicuităţii* trupului lui Hristos după Învierea Sa din morţi, a lui Martin Luther[1221], Sfânta Muceniţă Doroteia îi răspunsese cu câteva secole mai înainte.

Fiind întrebată de ighemonul Saprichie *unde* este Hristos, ea îi răspunde: „Cu prea puternica Sa dumnezeire [El] este *pretutindeni*, iar cu omenirea Îl mărturisim că este *în ceruri*, şezând *de-a dreapta* Tatălui Său, cu Care împreună şi cu Duhul Sfânt este o Dumnezeire"[1222].

Pentru ca să mărturisească despre *Hristos*, Sfânta Doroteia a vorbit şi despre *Prea Sfânta Treime*.

Legătura dintre *triadologie* şi *hristologie* este una *interioară* în învăţătura ortodoxă şi nu trebuie uitată nicidecum în discursul nostru teologic, pentru că în *rugăciunile* şi *mărturisirile noastre de credinţă* acest lucru e subliniat cu *mare claritate*.

1219 Idem, p. 59.
1220 Idem, p. 60.
1221 A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther.
1222 *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, op. cit., p. 62.

Hristos este „Doctorul cel bun şi iscusit”, care *tămăduieşte* rănile noastre. El este *Mântuitorul nostru*, pentru că nu există rană pe care El să nu *vrea* să *o tămăduiască*. El e Mântuitorul pentru că *ne mântuieşte*. El e Răscumpărătorul pentru că *ne răscumpără*. El este Eliberatorul pentru că ne *eliberează*[1223].

În faţa ighemonului, Sfântul Mucenic Teofil Îl mărturiseşte pe Hristos, pe Care Îl hulise până atunci, ca *Dumnezeu adevărat*.

El mărturiseşte că a devenit *creştin* în momentul când *a crezut în Hristos*. Hristos e *Fiul lui Dumnezeu*, Cel fără de moarte iar numele Lui cel adevărat e *nume sfânt*, fără de prihană, nume în care nu se află nicio făţărnicie şi nicio înşelătorie şi El *împărăţeşte* peste idoli[1224].

Referindu-se la întruparea Domnului, Sfântul Atanasios Parios, spune că ea este *inexprimabilă* şi *incomprehensibilă*[1225].

Iconomia mântuirii nu înseamnă nimic altceva, spune el, decât *dumnezeiasca înomenire* a Fiului lui Dumnezeu[1226].

Autorul nostru acceptă faptul, că Baruh 3, 38 este *o profeţie mesianică*[1227]. Vorbind despre *motivul întrupării* Domnului el spune că acesta este *căderea* lui Adam[1228].

Taina întrupării Fiului lui Dumnezeu a fost *ascunsă* şi Îngerilor şi oamenilor[1229].

El nu e de acord cu opinia lui Origen[1230], cum că s-au izbăvit din Iad, la coborârea Domnului în Iad, şi cei care au fost *păgâni* şi cei care *au fost osândiţi* pentru *mulţimea răutăţilor lor*[1231].

Raiul

Dumnezeu ne chemă pe toţi în „raiul desfătărilor celor veşnice”[1232], spunea Sfânta Muceniţă Doroteia.

[1223] Idem, p. 63.
[1224] Idem, p. 66. *Împărăţia lui Hristos peste idoli* de aici, trebuie înţeleasă în sensul că singur Hristos este *Dumnezeu adevărat* iar idolii sunt *închipuiri umane* şi că dacă aceia par *conducători ai lumii*, atunci El este *adevăratul conducător al lor*.
[1225] Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, op. cit., p. 122.
[1226] Idem, p. 124.
[1227] Idem, p. 125.
[1228] Ibidem.
[1229] Idem, p. 126.
[1230] A se vedea: http://ro.wikipedia.org/wiki/Origene.
[1231] Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, op. cit., p. 146.
[1232] *** *Vieţile Sfinţilor pe luna februarie*, op. cit, p. 62.

Acolo, „răsadurile aduc roade în toată vremea, adică crini şi trandafiri, şi unde toate florile cele frumoase înfloresc totdeauna, unde câmpurile, munţii, dealurile totdeauna sunt verzi, izvoarele dulci şi sufletele Sfinţilor întru Hristos *se veselesc*”[1233]. Raiul e locul „plăcerilor dumnezeieşti celor negrăite”[1234].

Viaţa creştină

Sfântul Mucenic Teofil a început să se considere *creştin* în momentul când *a fost spânzurat pe cruce* şi *bătut cumplit*. El avea conştiinţa că *a fost ridicat pe cruce* pentru *păcatele sale*[1235].

[1233] Ibidem.
[1234] Ibidem.
[1235] Idem, p. 67.

Experienţa harului dumnezeiesc şi *a rugăciunii revelatoare* la Sfântul Ioan de Kronstadt



În timpul rugăciunii, mintea nu trebuie *să rătăcească* aiurea, căci prin aceasta *Îl jignim* pe Dumnezeu. Noi trebuie să stăm cu mintea *aţintiţi* în Dumnezeu[1236].

Însă pentru a duce *o viaţă adevărată* trebuie să avem *suflarea* Duhului lui Dumnezeu în fiinţa noastră[1237].

Sfinţia sa lega toate *gândurile luminoase* care ne vin de *iradierea noastră* de către Sfinţii Îngeri păzitori sau, mai ales, de *lucrarea Sfântul Duh* asupra noastră[1238].

În Sfânta Euharistie experiem *puterea de viaţă făcătoare* a lui Hristos, *pacea* şi *bucuria* Sfântului Duh[1239].

[1236] Sfântul Ioan de Kronstadt, *Viaţa mea în Hristos*, trad. din rusă de Boris Buzilă, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, p. 6.
[1237] Idem, p. 7.
[1238] Idem, p. 8. Tot aici Dumnezeiescul Ioan spune că „numim *inspiraţie* toate *gândurile luminoase* despre un lucru sau altul”.

El mărturiseşte în toate cărţile sale experierea sa *vie* a prezenţei harului lui Dumnezeu în Sfântul Trup şi în Sfântul Sânge al Domnului. La fiecare Sfântă Liturghie în inima sa de preot se săvârşeau *minuni mari*[1240].

Rugăciunea însă are nevoie *de pregătire*, printr-o puternică şi neclintită credinţă. Afundarea în *credinţă neîndoită* pentru *a te ruga* lui Dumnezeu, pentru a cere ceva anume de la El, sunt *măsuri preventive* împotriva *îndoileii* şi *a necredinţei*.

Nu trebuie aşadar *să ne îndoim* în faţa lui Dumnezeu pentru ceva pe care *I l-am cerut*. Îndoiala e *o jignire* adusă lui Dumnezeu şi prin aceasta *ne lipsim* de darul Său[1241].

Puţin mai încolo această *patimă a îndoielii* este desemnată drept „*hulă* împotriva lui Dumnezeu”[1242].

Rugăciunea noastră trebuie dublată aşadar de credinţa noastră că Dumnezeu *ne va împlini* ceea ce I-am cerut[1243]. Ne rugăm şi Îi cerem lui Dumnezeu „bizuindu-ne pe credinţa în *bunătatea* şi *îndurarea* lui Dumnezeu”[1244].

Atunci când ne rugăm trebuie *să credem cu tărie*, că *deja am obţinut* de la Dumnezeu cele pe care I le-am cerut[1245].

Sfântul Ioan accentuează faptul că noi avem nevoie *să ne rugăm*, să cerem de la Dumnezeu anumite lucruri, pentru ca prin acestea *să ni se întărească credinţa* în ajutorul şi mila Lui[1246].

Rugăciunea stăruitoare este cea care *ne trezeşte* credinţa şi *ne-o întăreşte*[1247]. Spaţiul interior al rugăciunii trebuie să facă inima „*să ardă* de dorinţa dobândirii de bunuri duhovniceşti, de dragoste faţă de Dumnezeu”[1248].

Când simţim *dragostea de Dumnezeu* înţelegem că Dumnezeu are *o nemărginită bunătate* faţă de neamul omenesc şi că are voinţa „de *a ne asculta* rugăciunile cu părintească dragoste”[1249].

Dumnezeiescul Ioan laudă *rugăciunea de dimineaţă*, timp în care „fiinţa lăuntrică a omului...pare *a se bucura* de o

---

1239 Idem, p. 9.
1240 Ibidem.
1241 Idem, p. 11.
1242 Ibidem.
1243 Ibidem.
1244 Idem, p. 14.
1245 Ibidem.
1246 Ibidem.
1247 Ibidem.
1248 Idem, p. 14-15.
1249 Idem, p. 15.

libertate mai mare dimineaţa, îndată după trezirea din somn"[1250].

Orele de rugăciune de dimineaţă preînchipuie „acea stare când vom fi cu toţii *înnoiţi*, în *dimineaţa de obşte* a *neînseratei zile* a învierii, când ne vom dezlega de *trupul cel muritor*"[1251].

Dar rugăciunea are şi „*clipe de beznă ucigătoare* şi *de strângere de inimă*".[1252] *Dramatismul* rugăciunii e lupta cu „*necredinţa* inimii"[1253].

1250 Idem, p. 16.
1251 Ibidem. Adică atunci când trupul nostru *muritor* va fi *înduhovnicit*.
1252 Ibidem.
1253 Ibidem.

Teologia învierii în II Macabei, capitolul al 7-lea

Martiriul Sfinţilor 7 Macabei[1254] apare în contextul *respectării* legilor părinteşti (τοὺς πατρίους νόμους: 7, 2; 37)[1255]. Aceştia au fost biciuiţi ca să mănânce carne de porc, dar ei au răspuns că sunt *mai bucuroşi să moară* decât *să păcătuiască*.

Chinurile lor, după această mărturisire, au fost cumplite. Regele îi taie limba celui care a grăit, îi jupoaie pielea de pe cap şi îi taie mâinile şi picioarele în faţa celorlalţi fraţi ai lui şi a mamei sale şi apoi îl frige de viu (7, 4-5). Celorlalţi le va face lucruri asemănătoare.

Sfinţii tineri şi Sfânta lor mamă se întăresc unii pe alţii şi se îndeamnă la *moarte vitejească* (γενναίως τελευτᾶν: 7, 5)[1256].

Curajul în faţa morţii, de care dau dovadă cu toţii până la urmă, este *fundamentat teologic*.

Dumnezeu e Cel care *vede* martiriul lor şi „mângâiere are dintre noi" (7, 6: ed. BOR 1988). În LXX apare ideea că Domnul Dumnezeu *ia aminte* la martiriul lor şi *Se mângâie* de adevărurile credinţei lor (7, 6).

Cel de-al doilea Sfânt Mucenic, înaintea morţii, îi spune regelui, că Împăratul lumii *îi va învia* pe ei „cu înviere de viaţă veşnică" (7, 9: ed. BOR 1988). Şi aceasta: pentru că ei mor *pentru legile lui Dumnezeu* (7, 9).

Regele pământesc este într-o notă discordantă absolută cu *Împăratul lumii*. Dumnezeu e *Împăratul tuturor* şi El dă *înviere spre viaţa veşnică*, pe când regele poate numai *să-i omoare*.

Nelegiuitul rege pământesc nu poate să facă *nimic* în faţa Împăratului lumii, pentru că El *îi va învia*. Viaţa veşnică este cea care *le dă curaj* şi, mai ales, faptul că Împăratul lumii este Cel care *îi va învia* şi *îi va face moştenitori* ai Împărăţiei Sale nemuritoare.

Al treilea Sfânt Mucenic spune că şi-a luat mădularele trupeşti *din cer* (7, 11), indicând astfel pe *Dumnezeu* ca *Creator* al său.

1254 Sunt pomeniți în Biserica Ortodoxă la data de 1 august: http://www.calendar-ortodox.ro/luna/august/august01.htm.

1255 În LXX, ed. Rahlfs, *cf.* BW5.

1256 Ibidem.

El preferă să moară pentru legile lui Dumnezeu şi „nu ţin seama de ele [de mădularele trupului său], pentru că nădăjduiesc că de la El *iarăşi* le voi dobândi” (7, 11).

Nădejdea lui este aşadar *o nădejde în înviere*, în faptul că Dumnezeu *îl va învia* şi-i va face *intact* trupul său. Tăierea trupului său nu face *imposibilă* învierea lui şi nici *reconstrucţia* trupului său. El are nădejdea că la Dumnezeu acest lucru e *posibil*.

Primirea morţii martirice stă în strânsă legătură cu *credinţa* şi *nădejdea* în Dumnezeu, Care îi învie pe cei care mor *pentru El*.

Regele şi anturajul său se minunau înspăimântându-se de sufletul tânărului, care primea durerile fără *să se teamă* de ele (7, 12).

Aflăm aici menţionarea ideii de *suflet*, de ψυχήν (7, 12; ed. Rahlfs), care pentru noi e *nemuritor*.

Şi cel de al patrulea Sfânt Mucenic vorbeşte despre *nădejde*, dar *la plural* (7, 14: ed. BOR 1988 / ed. Rahlfs).

Moartea *mută*[1257] / *schimbă*[1258] nădejdile pe care le avem îndreptate *spre oameni* cu nădejdile îndreptate *spre Dumnezeu*.

Martirul credea că ei, cei martirizaţi acum, *vor învia* prin Dumnezeu, pe când regele care îi omoară nu va avea parte de *învierea spre viaţă* (7, 14)[1259].

Al cincilea Sfânt Mucenic face distincţie între *puterea regelui* şi *puterea lui Dumnezeu* (7, 16).

Regele muritor are putere *între oameni*, pe care o respectă oamenii şi *se face* cu oameni. El este muritor şi poate să aleagă să facă orice cu supuşii săi, fără ca asta să însemne că *exercitarea discreționară a puterii* e ceva *benefic*.

Dar dacă aşa vrea, el poate să-i omoare pe unii dintre supuşii săi. Însă puterea de *a face rău* nu trebuie să-l facă pe regele nelegiuit să creadă, că Dumnezeu *Şi-a părăsit* poporul Său (7, 16).

Dimpotrivă, Dumnezeu îşi va arăta *puterea Lui cea mare*, care *îl va chinui* pe rege şi pe urmaşii regelui (7, 17). Puterea lui Dumnezeu e *activă* şi ea va fi *văzută* şi *înţeleasă* de către rege şi de casa sa.

[1257] Ed. BOR 1988.
[1258] Ed. Rahlfs.
[1259] *Învierea spre viaţă* şi *învierea spre moarte* vor fi teme evanghelice. Însă trebuie să observăm că Sfinţii Vechiului Testament aveau conştiinţa ei, a învierii *diferite* a celor Drepţi faţă de cei păcătoşi. Ei ştiau, ca şi cei din Noul Testament, că Dumnezeu e Cel ce învie şi pe unii şi pe alţii, dar că fiecare va învia *după felul vieţii sale*.

Al 6-lea Sfânt Mucenic vorbeşte despre *pătimirile de acum* ca despre *urmările păcatelor personale* (7, 18). Dar regele va fi *certat* de Dumnezeu, pentru că prin omorârea lor, el face „război *împotriva* lui Dumnezeu” (θεομαχεῖν: 7, 19). Cei care *se luptă* cu Sfinţii *se luptă cu Dumnezeu* pentru că Sfinţii sunt *ai Săi*.

Ideea de *suflet* şi ideea de *păcat* sunt conexe. Suferinţa pentru păcatele noastre este o suferinţă care *ne curăţeşte* de ele şi *ne mântuieşte*. Suferinţa reface firea noastră prin har.

Mama Sfinţilor Mucenici, ea însăşi Sfântă Muceniţă, a fost martirizată mai întâi prin suferinţa de a-şi vedea fiii murind unul după altul în chinuri groaznice, dar nu i-a învățat pe niciunul ca să se teamă de moarte, ci i-a îndemnat pe toți ca să primească *laurii mântuirii*.

Răbdarea ei a fost „cu bun suflet…pentru nădejdile ce avea în Domnul” (7, 20; ed. BOR 1988).

Peste tot aici respiră *nădejdea mântuirii*, nădejdea în Dumnezeu, nădejdea vieţii veşnice. Avem de-a face cu o femeie *bărbătoasă* (7, 21), care vorbeşte *teologic* și îi *inspiră la răbdare* pe fiii ei.

Sfânta Muceniţă vorbeşte despre *naşterea tainică* a copiilor ei. Ea nu ştie *cum* i-a zămislit. Dar ştie că *duhul*, *viaţa* şi *închipuirea fiecăruia* nu sunt *de la ea*, ci de la „Ziditorul lumii” (ὁ τοῦ κόσμου Κτίστης: 7, 22; ed. Rahlfs).

Dumnezeu nu este *o creatură*, ci El este Cel care *a creat lumea*.

Distincţia între *Dumnezeu* şi *lume* este *capitală* în Ortodoxie. Dar oamenii nu sunt *separaţi* de El, nu sunt *fără de Dumnezeu*, ci El *îi inundă* cu harul Său.

Dumnezeu a zidit, a plăsmuit, i-a dat formă omului. De aceea El le va da iarăşi *duh* şi *viaţă*, pentru că nu le e *milă* de ei, ci se lasă *martirizaţi* din cauză *că iubesc legile Lui* (7, 23).

Nu trebuie să tragem concluzia de aici că *duh* şi *viaţă* înseamnă ceva *material*, ci e vorba despre faptul că *vor învia* cu trupuri duhovniceşti, pline de slava Duhului Sfânt, aşa cum ne spune Sfântul Pavel (I Cor. 15, 14).

Al 7-lea Sfânt Mucenic, cel mai tânăr dintre copii, e sfătuit de mama sa spre martiriu în mod teologic.

Cateheza sa teologică începe cu prezentarea lumii ca *creaţie a lui Dumnezeu*. Lumea a fost făcută οὐκ ἐξ (7, 28: ed.

Rahlfs)/„din nimic”[1260] iar neamul omenesc e făcut *tot de El* (7, 28).

Dacă moare ca şi fraţii săi, el se face „vrednic” (ἄξιος, ed. Rahlfs) de ei şi moartea martirică îi va da să fie în „ziua milostivirii” (ἵνα ἐν τῷ ἐλέει, ed. Rahlfs) împreună cu fraţii săi (7, 29).

Ziua milostivirii e *ziua Judecăţii finale*, când cei care *şi-au dat viaţa* pentru Dumnezeu vor dobândi *mila* Lui. Vrednicia Sfinţilor e *demnă* de mila lui Dumnezeu.

Sfântul Mucenic pune problema martirajului ca *iertare a păcatelor* şi ca *împăcare cu Dumnezeu* (7, 33). El îi numeşte pe Sfinţii Mucenici „slujitori cereşti” (τοὺς οὐρανίους παῖδας: 7, 34, ed. Rahlfs).

Dumnezeu va judeca pe cei răi, pentru că El *vede* toate de sus, din cer (7, 35). Prin suferinţă, prin puţina durere se ajunge la „făgăduinţa vieţii celei veşnice a lui Dumnezeu” (7, 36)[1261], pe când cei păcătoşi ajung să primească o „dreaptă pedeapsă” (κρίσει δίκαια[1262]: 7, 36; ed. BOR 1988/ ed. Rahlfs).

Concluzia aceste *descinderi scripturale* e aceea că *există nemurire* şi *viaţă veşnică* şi că va fi *o înviere spre viaţă* a Sfinţilor şi *o înviere spre moarte* a păcătoşilor.

Dumnezeu, ca Creator al lumii, îi răsplăteşte pe primii şi îşi arată puterea judecăţii Sale faţă de ultimii.

Prin martiraj ajungi la un loc cu *toţi Sfinţii* şi *te vei bucura împreună cu ei*.

[1260] Acelaşi lucru avem şi în *Vulgata*: „ex nihilo”, *cf.* VUL şi „de rien” în TOB, ed. 1988, *cf.* BW 5.

[1261] În LXX avem de fapt „viaţa veşnică după legământul lui Dumnezeu”. Ideea de διαθήκην Θεοῦ, de *legământ* sau *testament* al lui Dumnezeu apare de 15 ori în VT, *cf.* BW 5 şi anume în: Deut. 4, 23; 18, 8; 17, 2; 29, 24; Iosua 23, 16; 24, 25; II Regi 18, 12; II Cron. 23, 3; 29, 10; 34, 32; Ezdra 10, 3; II Mac. 7, 36 **, Ps. 77, 10; Ier. 22, 9.
Pe când, în mod separat, apare διαθήκην de 191 de ori şi Θεοῦ de 1113 ori, *cf.* BW 5.

[1262] Avem, de fapt, „dreaptă judecată” în LXX. Dar consecinţa unei *drepte judecăţi*, bineînţeles, este *o pedeapsă dreaptă* pentru cei păcătoşi.

Triadologia ortodoxă conform *Dogmaticii* Sfântului Atanasios Parios[1263]

Autorul nostru îşi începe lucrarea sa cu discuţia despre *unitatea* lui Dumnezeu şi cu *dovedirea existenţei* lui Dumnezeu (cap. 1)[1264].

Capitolul al doilea continuă aceeaşi discuţie şi se bazează pe *Dogmatica* Sfântului Ioan Damaschin.

El dovedeşte că există *un singur* Dumnezeu şi enumeră argumente care exclud politeismul[1265].

Capitolul al 3-lea tratează *incomprehensibilitatea* lui Dumnezeu şi *lipsa Sa de nume*[1266].

În ordine, celelalte capitole tratează următoarele: cap. 4: *unicitatea* lui Dumnezeu[1267]; cap. 5: *neschimbabilitatea* lui Dumnezeu[1268]; cap. 6: *bunătatea* şi *sfinţenia* lui Dumnezeu[1269]; cap. 7: *nemărginirea* şi *necuprinderea* lui Dumnezeu [1270]; cap. 8: *veşnicia* lui Dumnezeu [1271]; cap. 9: *atotvederea* lui Dumnezeu [1272]; cap. 10: *dumnezeiasca lumină*[1273]; cap. 11: tot despre *vederea* lui Dumnezeu [1274]; cap. 12: *înţelepciunea* şi *înainte-cunoaşterea* lui Dumnezeu [1275]; cap. 13: *voia* lui Dumnezeu [1276]; cap. 14: *puterea* şi *dreptatea* lui Dumnezeu [1277]; cap. 15: *dumnezeiasca pronie* a lui Dumnezeu [1278], cap. 16: *predestinarea*[1279].

Începând cu capitolul al 16-lea, textul cărţii se transformă într-o *polemică* cu teologia protestantă.

1263 Citările se vor face *cf.* Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, diortosire din chirilică în română de Diac. Gheorghe Băbuţ, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2001.
S-a folosit varianta editată la Mănăstirea Neamţ în 19 februarie 1816, sub păstorirea Mitropolitului Moldovei *Veniamin Costache*.
1264 Idem, p. 27.
1265 Idem, p. 28-29.
1266 Idem, p. 29-31.
1267 Idem, p. 31-34.
1268 Idem, p. 34-35.
1269 Idem, p. 35-37.
1270 Idem, p. 38-39.
1271 Idem, p. 40-41.
1272 Idem, p. 41-43.
1273 Idem, p. 43-46.
1274 Idem, p. 46-47.
1275 Idem, p. 47-51.
1276 Idem, p. 51-53.
1277 Idem, p. 53-56.
1278 Idem, p. 56-58.
1279 Idem, p. 58- 59.

Astfel, în cap. 17: ne facem de la sine[1280] *aleşi*[1281]; cap. 18: tâlcuiri scripturale anti-polemice[1282]; cap. 19: ucenicii lui Calvin vorbesc despre *un Dumnezeu păgân*[1283]; cap. 20: alte tâlcuiri antipolemice [1284]; cap. 21: *voia* şi *stăpânirea* lui Dumnezeu nu se *separă* de *buna rânduială* şi de *dreptatea Sa*[1285].

După cum se observă, mai întâi, se pun în discuţie *atributele dumnezeieşti* şi după aceea Prea Sfânta Treime.

În această a doua parte a cărţii, unde se discută despre *Prea Sfânta Treime*, titlurile capitolelor sunt următoarele: cap. 1: *Dumnezeu Cuvântul*[1286]; cap. 2: *Sfânta Treime* [1287]; cap. 3: *Taina Preasfintei Treimi conform Sfintei Scripturi* [1288]; cap. 4: *Erezii trinitare* [1289] ; cap. 5: *Deofiinţimea Fiului cu Tatăl* [1290] ; cap. 6: *Deofiinţimea Sfântului Duh cu Fiul şi cu Tatăl*[1291] ; cap. 7: *Sfântul Duh purcede numai din Tatăl* [1292].

Acest ultim capitol al primei cărți a *Dogmaticii* sale este *cel mai extins capitol triadologic* şi e un capitol *strict antifilioquist*.

Vom prezenta învăţătura despre Prea Sfânta Treime în funcţie de derularea capitolelor din carte.

Toma de Aquino[1293], *Acvinatul* după autorul nostru, socoteşte *rău*, cum că „*săvârşirile* dumnezeieşti" sunt „tot una cu *fiinţa*" lui Dumnezeu[1294]. *Modul de originare*, cu alte cuvinte, nu se *confundă* cu *fiinţa divină*.

Autorul îl caracterizează pe Toma ca fiind unul din ceata celor care susţin „*bârfeala* lui Eunomie[1295]" iar el şi Bonaventura[1296] sunt „*prea mari vrăjmaşi* ai Bisericii noastre"[1297].

[1280] Adică *cu voia noastră*.
[1281] Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, op. cit., p. 60-61.
[1282] Idem, p. 61-62.
[1283] Idem, p. 62-64.
[1284] Idem, p. 64-66.
[1285] Idem, p. 66-68.
[1286] Idem, p. 68-69.
[1287] Idem, p. 69-72.
[1288] Idem, p. 72-74.
[1289] Idem, p. 74-75.
[1290] Idem, p. 75-76.
[1291] Idem, p. 76-77.
[1292] Idem, p. 77-89.
[1293] A se vedea: http://ro.wikipedia.org/wiki/Toma_de_Aquino.
[1294] Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, op. cit., p. 32.
[1295] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Eunomius_of_Cyzicus.
[1296] Idem: http://ro.wikipedia.org/wiki/Bonaventura.
[1297] Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, op. cit., p. 32.

Sfântul Atanasios se delimitează categoric de „ruptura scolasticilor”[1298], adică de cei care fac parte din *schisma apuseană romano-catolică*.

Pentru a argumenta antropomorfismul uman al Sfintei Scripturi, autorul nostru afirmă faptul că Sfânta Scriptură nu foloseşte *un limbaj divin*, ci unul *uman*, pentru că Dumnezeu s-a gândit la „neputinţa noastră, ca dintre ale noastre să putem înţelege”[1299].

Cuvântul Scripturii este un cuvânt la nivelul de înţelegere al minţii umane, dar care poartă în el *adâncimi nebănuit de har* şi *de înţelegere*, care pot fi sesizate doar prin trăirea unei autentice vieţi duhovniceşti ortodoxe.

Trebuie să atragem atenţia asupra faptului, că lipsa de *minunare* şi *plictiseala* resimţită în faţa paginilor Sfintei Scripturii nu se datorează *lipsei sale de adâncime*, ci *lipsei noastre de sfinţenie*.

Vorbind de lipsa oricărui *antropomorfism divin*, Sfântul Atanasios spune, că chipul lui Dumnezeu din om se referă numai la *suflet* şi nu şi la *trup*. Ca şi la alţi Părinţi ortodocşi şi aici se vede unda de *reducţionism spiritualist* a chipului lui Dumnezeu în om.

Neschimbabilitatea lui Dumnezeu e sugerată pe baza locurilor de la Mal. 3, 6 şi Ps. 101, 27[1300]. Dumnezeu e din fire *bun*, spune autorul nostru, iar omul *se împărtăşeşte* de binele dumnezeiesc[1301].

Mesalienii[1302], care susţineau că ei *se împărtăşesc* de fiinţa divină, erau nişte *rătăciţi*[1303] şi fără adevărata *sfinţenie a vieţii*, care este „*cucernicia cea desăvârşită*...[și fără de care] este cu neputinţă *a ne învrednici* [de] bunătăţile cele nestricăcioase”[1304].

Accentele polemice împotriva romano-catolicilor şi a protestanţilor sunt evidente.

Autorul nostru apără *hariologia ortodoxă* împotriva „latinilor”, afirmând tranşant faptul, că *lumina* lui Dumnezeu e

---

[1298] Ibidem.
[1299] Idem, p. 33.
[1300] Idem, p. 34.
[1301] Idem, p. 35.
[1302] A se vedea cartea noastră: Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș, *Teologia mântuirii la Sfântul Marcu Ascetul*, Teologie pentru azi, București, 2010, p. 125-142, care tratează despre *secta mesaliană* și *învățătura lor*. O puteți downloada de aici: http://www.teologiepentruazi.ro/2010/06/09/teologia-mantuirii-la-sfantul-marcu-ascetul-2010/.
[1303] Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, op. cit., p. 39.
[1304] Idem, p. 37.

nezidită. Astfel, „*Împărăţie lui Dumnezeu* a numit Domnul pe *lumina* dumnezeiştii Schimbări la Faţă, ca ceea ce poartă *chip* şi este ca *un început al aşezării celei viitoare*, care este Împărăţia lui Dumnezeu, întru care Drepţii vor străluci ca soarele şi ca luminarea tăriei (Dan. 12, 3)"[1305].

Sfântul nostru Părinte e plin de *râvna credinţei celei drepte*. Din cauza acestui lucru, învăţătura *eretică* a romano-catolicilor despre *vederea lui Dumnezeu*, mărturiseşte el, *îi face greaţă*[1306].

Atenţia la limbajul Părinţilor şi, mai ales, *vehemenţa* lor faţă de erezii, ne împărtășesc, deopotrivă, atât *adevărul ortodox* împotriva *minciunii* dar, mai ales, *dragostea lor pentru acest adevăr*.

Dreptatea lui Dumnezeu constă în aceea, că „Dumnezeu le dă după vrednicie [pe] toate, după hotărârea firii fiecăruia"[1307].

Dreptatea lui Dumnezeu nu exclude *voinţa umană* şi nici *posibilitatea* şi *dorinţa fiecăruia* de a acţiona *într-un anume fel*.

Pronia e desemnată drept *purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru făpturi* sau *voia lui Dumnezeu* prin care toate sunt *cârmuite în mod cuviincios*[1308].

Dacă *graţia creată* şi *pseudo-vederea* lui Dumnezeu ale romano-catolicilor îl *umplu de greaţă* şi la fel şi *scolasticismul* romano-catolic, tot la fel de *vehement* este autorul nostru şi împotriva *predestinaţiei* protestante.

Astfel, „*prea spurcatul* Calvin"[1309] a umplut toată Europa „de *amărăciune* şi *putoare a Iadului*"[1310] prin *erezia predestinării*.

Autorul nostru recunoaşte că *mărturisirea calvinizantă* din 1633, pusă *pe seama* patriarhului Chiril Lucaris[1311], nu îi aprţine acestuia iar pe Meletie Sirigul (1585-1664) îl elogiază profund, numindu-l *prea înţelept* şi *prea ortodox*[1312].

[1305] Idem, p. 44.
[1306] Idem, p. 46.
[1307] Idem, p. 54.
[1308] Idem, p. 56. În contextul discuţiei despre *pronia divină*, Fericitul Teodoret de Cyr e desemnat drept *un Sfânt Părinte* care a vorbit *cel mai bine* despre acest subiect.
[1309] Idem, p. 58.
[1310] Ibidem. Referindu-se la *urmaşii lui Calvin*, el îi numeşte oameni cu „rele socoteli" (Idem, p. 61), „apostoli ai diavolului" (Idem, p. 62), *păgâni* şi *răi* (Idem, p. 63).
[1311] A se vedea: http://ro.orthodoxwiki.org/Chiril_Lucaris.
[1312] Athanasie de Paros, *Dumnezeieştile dogme ale credinţei*, op. cit., 58.

Pentru a replica *ereziei predestinării* el comentează Rom. 8, 29-30 şi Efes. 1, 4-6[1313].

Concluzia sa în cazul pseudo-problemei predestinării e aceea, că Dumnezeu nu ne mântuieşte *fără să vrem*[1314].

Dumnezeu *cunoaşte toate* de mai înainte, dar nu îi predestinează pe oameni[1315]. Oamenii sunt *aleși* de către Dumnezeu pentru *faptele lor cele bune*[1316].

Conform In. 13, 17, noi vom fi *fericiţi* numai dacă *vom face voia Lui*[1317]. Însă *răsplătirile dumnezeieşti* „sunt *cu covârşire* şi *mai presus de minte*"[1318].

Întorcându-se la *însuşirile* sau la *atributele divine*, Sfântul Atanasios afirmă că ele sunt *ale întregii dumnezeiri* şi că *amprentele* sau *caracteristicile personale* ale persoanelor dumnezeiești sunt *nenaşterea*, *naşterea* şi *purcederea*.

Filioque este *o scorneală catolică* şi catolicii sunt numiţi de către autorul nostru drept „scornitori"[1319]/*inventatori* de *dogme false*.

Învinuirile „latine" faţă de ortodocşi sunt *neleguite* şi sunt făcute „asupra celor nevinovaţi". Catolicii îi ocărăsc pe Părinţi şi Evanghelia prin adăugirea lui *Filioque*, care *distruge* învăţătura adevărată despre Prea Sfânta Treime[1320].

Fiind *un martor autentic* al Sfintei Tradiţii, Sfântul Atanasios Parios afirmă cu tărie, că orice *adaos* la *Simbolul credinţei* şi orice *eliminare* din el e *un atentat* la Tradiţia Apostolilor şi la învăţătura Părinţilor.

El denumeşte *Simbolul credinţei*: „Sfântul şi cinstitul Simbol, *mărturie de obşte* a credinţei creştine"[1321].

[1313] Idem, p. 58-59.
[1314] Idem, p. 59.
[1315] Ibidem.
[1316] Idem, p. 60.
[1317] Ibidem.
[1318] Idem, p. 62.
[1319] Idem, p. 79.
[1320] Ibidem.
[1321] Idem, p. 84.

Consecinţele triadologiei în *cunoaşterea mistică* la părintele Boris Bobrinskoy[1322]



Dezicându-se din start de *o abordare substanţialistă* a dogmei triadologice[1323], părintele profesor Boris Bobrinskoy (n. 1925) ne conduce spre o cunoaştere a lui Dumnezeu Cel Viu, în care *transcendenţa* şi *imanenţa* Lui „sunt *complementare* şi *antinomice*"[1324].

„Taina Dumnezeului personal"[1325], a Dumnezeului viu, a Dumnezeului treimic se vrea prezentată de către Sfinţia sa fără o încadrare a ei în terminologia metafizică apuseană[1326], unde „energiile treimice"[1327] tind să nu mai fie receptate ca „iradiere…, [ca] revărsare a vieţii divine în om"[1328].

Vrând astfel să ne propună o întoarcere la triadologia *clasică* a Scripturii şi a Părinţilor, părintele Boris ne invită la o triadologie „în limbajul lui Israel despre Dumnezeu, [care] este un limbaj al unei experieri"[1329], limbaj ce presupune o neîncetată *reînnoire* a experierii prezenţei lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, o raportare directă, vie la Revelaţia divină anterioară[1330].

Experienţa duhovnicească presupune *o reabilitare* a înţelegerii antropomorfe a cunoaşterii lui Dumnezeu din

---

1322 A se vedea: http://orthodoxwiki.org/Boris_Bobrinskoy.
1323 Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Prea Sfintei Treimi*, trad. din lb. fr. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 5.
1324 Idem, p. 63.
1325 Idem, p. 64.
1326 Idem, p. 69.
1327 Idem, p. 88.
1328 Idem, p. 68.
1329 Idem, p. 69.
1330 Ibidem.

Scriptură, spun el, a acestei *dimensiunii totale*[1331], prin care s-a exprimat în termeni umani experienţa mistică.

Importanţa înţelegerii duhovniceşti a antropomorfismul biblic constă în aceea că e o consecinţă directă a experienţei mistice, „un simbolism fundamental, care alimentează cultul şi exprimă trăirea duhovnicească, permiţând accederea nu numai la *o pedagogie divină*, ci la *fiinţa însăşi* a lui Dumnezeu"[1332].

Propunând o lărgire a noţiunii de *antropomorfism* la aceea de *cosmomorfism*[1333] şi vorbind de principiul „co-naturalităţii lui Dumnezeu şi a omului"[1334], părintele Boris spune că teologia nu e „niciodată *desprinsă* de trăirea cea mai concretă"[1335].

Stabilind că neschimbabilitatea lui Dumnezeu îşi are fundamentul în bogăţia iubirii Sale dumnezeieşti faţă de om[1336], el arată că Dumnezeu Se revelează multiform[1337] şi că *relaţia de intimitate* cu Dumnezeu, relaţia credinţei este *reciprocă*[1338], fiindcă „Dumnezeu îl iubeşte cel dintâi pe om şi *crede* în el, iar omul îşi află *stabilitatea* propriei sale credinţe în această *fidelitate reciprocă*"[1339].

Relaţia noastră cu Dumnezeu este una „de cunoaştere reciprocă, de dragoste împărtăşită"[1340].

Cunoaşterea lui Dumnezeu nu este o cunoaştere distantă, rece, calculată, ci este o „înaintare în comuniune"[1341], pe care părintele profesor o caracterizează prin trei atribute speciale: este *unilaterală*, *progresivă* şi *reciprocă*[1342].

Înaintarea noastră în comuniunea cu Dumnezeu este *unilaterală*, spune el, pentru că harul care ne înalţă este unul „suveran…har părintesc, creator, [este] iertare"[1343] a noastră

[1331] Idem, p. 70.
[1332] Ibidem.
[1333] Ibidem. *Cosmomorfismul* de care vorbeşte aici părintele Bobrinskoy traduce profunda corelaţie, spune el, dintre *om* şi *cosmos*, pentru că „universul prelungeşte omul şi-l pătrunde prin toţi porii fiinţei sale, prin toate simţurile", apud. Ibidem.
[1334] Idem, p. 70-71. Acest principiu este explicat astfel de către autor: co-naturalitatea lui Dumnezeu cu omul vine din aceea, că „omul este creat după chipul lui Dumnezeu, şi acest *chip* nu este *adăugat* omului, nici nu este *exterior* lui Dumnezeu, ci indică, semnifică, sugerează o creştere *a co-naturalităţii lor*, mergând către *deplinătatea asemănării*. Acest chip [al lui Dumnezeu în om] se înrădăcinează nu numai în *lucrarea ziditoare* a lui Dumnezeu, ci şi *în fiinţa Sa creatoare*", *cf.* Idem, p. 71.
[1335] Idem, p. 71.
[1336] Ibidem.
[1337] Idem, p. 68.
[1338] Idem, p. 74.
[1339] Ibidem.
[1340] Ibidem.
[1341] Ibidem.
[1342] Ibidem.
[1343] Ibidem.

din partea lui Dumnezeu şi sfinţenie; este *progresivă*, pentru că harul ne schimbă treptat şi ne face asemenea lui Dumnezeu prin acceptarea noastră[1344] şi este *reciprocă*, pentru că „această înaintare a omului întru viaţa dumnezeiască…[înseamnă o] instaurare a unei *relaţii ontologice* a omului cu Dumnezeu”[1345].

Îndumnezeirea omului este „împlinirea persoanei umane într-o reciprocitate liberă şi infinită”[1346], posibilă prin trăirea personală a energiilor necreate ale lui Dumnezeu.

Însă cu toată deschiderea părintelui profesor către relaţia vie cu singurul Dumnezeu, Care Se revelează progresiv lumii ca Treime, acesta concepe experierea slavei lui Dumnezeu la Sfinţii Vechiului Testament ca una *impersonală*: „Această revărsare a energiilor divine rămâne *impersonală* până când ele se pot concentra toate în Cel care Se revelează ca purtător al lor, ca Viaţă, Lumină, Cale, Adevăr; toate energiile divine şi toate numele divine se concentrează în Cel care Se manifestă ca şi chip şi primeşte numele de Iisus”[1347].

Pentru a înţelege revelaţia treimică noutestamentară, părintele Boris ne oferă mai întâi schema *Tatăl-Duhul-Hristos*[1348], pe care o numeşte „*schema mesianică*, ce avea să determine mai târziu întreaga *teologie treimică* a iudeo-creştinismului şi a tradiţiei siriace”[1349] şi care pare a fi *schema sa de lucru*.

După cum observa şi părintele profesor Dumitru Popescu într-o discuţie particulară cu noi, părintele profesor Bobrinskoy s-a concentrat foarte mult pe *persoana Duhului* şi uneori pare că *Îl înlocuie* pe Hristos cu Duhul (deşi acesta ţine să precizeze de multe ori că Hristos şi Duhul sunt de *nedespărţit* în inconomia mântuirii, cu toate că iconomia Duhului nu este *identică*, spune el, cu *iconomia* lui Hristos[1350]), vorbind mai mult de *prezenţa Duhului Sfânt în lume* în detrimentul unei *perspective trinitare*, a prezenţei

---

1344 Idem, p. 75.
1345 Ibidem.
1346 Ibidem.
1347 Idem, p. 76.
1348 Idem, p. 80.
1349 Ibidem.
1350 Idem, p. 87. Poziţia sa in extenso este următoarea: „Putem vorbi de *o iconomie proprie* Fiului şi de *o iconomie proprie* Duhului, cu condiţia să nu *o opunem* pe una celeilalte, să nu le concepem într-un fel de *succesiune* care le-ar face *exterioare* una celeilalte. Căci, dacă mântuirea este lucrarea personală a lui Hristos, ea s-a săvârşit prin Duhul, în Duhul, pentru Duhul”, *cf.* Ibidem.

Treimii în lume şi om sau *hristologico-pnevmatologică*, adică a lui Hristos şi a Duhului în lume şi în noi.

Schema primă de care vorbeam constă în aceea că, „Tatăl Se află la origine, [iar] Duhul este mijlocitorul care Se pogoară şi odihneşte peste Fiul. Hristos apare [în această ipostază]…drept Cel în care *odihneşte* plinătatea dumnezeirii, Duhul harului şi al sfinţeniei”[1351].

Folosind această schemă triadologică, Sfinţia sa a vrut să pună în relief „dimensiunea pnevmatologică a hristologiei”[1352].

A doua schemă, *Tatăl-Fiul-Duhul*[1353], schema teologiei *clasice*[1354] după cum recunoaşte şi acesta, a determinat „structura rugăciunii euharistice în ritul bizantin”[1355] şi evidenţiază faptul că revelaţia Tatălui a fost presimţită în Vechiul Testament, a Fiului s-a făcut în Evanghelii şi a Duhului se face în Biserică[1356].

Concluzia la care părintele Boris ajunge e aceea că „experienţa şi teologia sacramentală, a rămas întotdeauna oscilantă între schema *Tată-Fiu-Duh* şi schema *Tată-Duh-Fiu*, trecând neîncetat de la una la alta, căutând Duhul în plinătatea lui Hristos sau mergând către Hristos prin plinătatea Duhului”[1357].

Însă „bogăţia unică a lui Dumnezeu”[1358], slava Treimii vine de la Tatăl, Care este izvorul tuturor puterilor, a energiilor dumnezeieşti[1359].

În asentimentul Evangheliei, părintele Boris vorbeşte de antinomia revelării personale a Treimii, prin energiile necreate, în cei credincioşi, în care Dumnezeu Îşi „face locaş în noi într-o intimitate fără limite…,[pentru că] în această împărtăşire, Dumnezeu *nu refuză nimic* din fiinţa Sa”[1360].

Împărtăşirea de slava Lui înseamnă experienţa plinătăţii de viaţă dumnezeiască a lui Dumnezeu[1361].

Numai că în acest context părintele Boris pare a identifica *harul*, bogăţia slavei, cu *persoana Duhului*[1362], după

[1351] Idem, p. 80-81.
[1352] Idem, p. 82.
[1353] Idem, p. 84.
[1354] Idem, p. 85.
[1355] Idem, p. 84.
[1356] Ibidem.
[1357] Idem, p. 87.
[1358] Idem, p. 88.
[1359] Idem, p. 89.
[1360] Idem, p. 91.
[1361] Ibidem.

cum în alt context el vorbeşte despre o *confundare* a Duhului cu Hristos sau a Duhului cu darurile şi harismele dumnezeieşti:

„Duhul Se confundă deci cu Persoana lui Hristos (sau a creştinului!), pe care o pătrunde fără a o aliena. Duhul Se confundă cu darurile şi roadele pe care le sporeşte, cu energiile dumnezeieşti, adică cu însăşi viaţa dumnezeiască”[1363].

Nu există aici nicio preluare *tendenţioasă* din partea noastră, pentru că în pagina următoare acesta repetă ideea pe care noi o considerăm *disonantă*: „În aceste expresii pauline şi ioanice [se referă la Col. 2, 9; In, 1, 14], se presimte că Duhul *Se ascunde* şi *Se confundă* întrucâtva cu *darurile Sale*, cu energiile Sale, care sunt *strălucirea veşnică* a Sfintei Treimi”[1364].

Deşi părintele profesor vorbeşte de energismul copleşitor al Treimii, totuşi ne face să credem că de multe ori persoana Duhului Sfânt nu e văzută ca cea din Care se revarsă harul comun al Treimii, ci se pune semnul de egalitate între *slava divină* a Treimii şi *persoana Duhului Sfânt*.

Însă găsim în *Dogmatica* sa restaurări patristice foarte importante pentru viaţa duhovnicească care se combină, paradoxal, cu acest *latent extremism pnevmatologic* al său.

Sfinţia sa vorbeşte de *interioritatea reciprocă* a lui Hristos şi a Duhului[1365], de *lucrarea subiacentă* a Duhului Sfânt în evenimentele mântuirii[1366], de lucrarea Duhului de *a mărturisi pe Hristos ca Domn* şi de *a face cunoscut numele Său* în comunitatea Bisericii[1367], evidenţiază dimensiunea *hristologico-pnevmatologică* a cultului[1368], relaţia noastră cu

---

[1362] Ibidem. El spune literal aici: „În definitiv, un singur cuvânt le-ar putea rezuma pe toate celelalte, pentru a desemna aceasta plinătate de viaţă dumnezeiască la care omul ia cu adevărat parte. Acest cuvânt, acest nume este *Duhul*”.

[1363] Idem, p. 112.

[1364] Idem, p. 113. Într-un articol pe tema *naturii* Bisericii, părintele profesor Dumitru Popescu atenţiona asupra următoarelor aspecte: „harul este expresia iubirii divine care iradiază din fiinţa Sfintei Treimi…(şi) nu poate fi înţeles decât ca *o putere* sau *energie necreată* împărtăşită de Duhul Sfânt şi nu (ca) *o graţie creată* care nu mai poate fi comunicată de Duhul Sfânt. […]
Harul *nu se separă* niciodată de Duhul Sfânt, dar nici Duhul Sfânt nu *se confundă* cu harul, fiindcă harul împărtăşit de Duhul Sfânt rămâne *pecetea ontologică* a legăturii dintre Hristor şi Biserică”, *cf.* Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Natura Bisericii din punct de vedere fiinţial şi comunitar*, în rev. *Mitropolia Banatului* XXX (1980), nr. 10-12, p. 655. Despre sine a se vedea:
http://www.teologiepentruazi.ro/cv-pr-prof-acad-dr-dumitru-popescu/.

[1365] Idem, p. 117.

[1366] Idem, p. 122.

[1367] Idem, p. 135.

[1368] Idem, p. 183-186. Noi am pleda mai degrabă pentru *dimensiunea treimică* evidentă la orice pas în cultul nostru.

Tatăl în cult şi în Liturghie[1369] şi vorbeşte despre *o înţelegere treimică* a rugăciunii euharistice[1370].

Apreciind pnevmatologia Sfinţilor Părinţi capadocieni, părintele Boris spune că aceasta se întemeiază pe „*trăirea* şi *certitudinea* energiei dătătoare de viaţă şi sfinţitoare a Duhului în Biserică şi în Tainele acesteia"[1371], pledând astfel pentru *experierea directă* a harului Treimii.

Cunoaşterea duhovnicească, concluzionează autorul nostru, „comportă un aspect *existenţial*, şi nu *speculativ*"[1372].

Sfinţenia este *o realitate personală* dar ea este primită *de la Dumnezeu*[1373], căci sfinţenia însăşi a Bisericii este „sfinţenia Dumnezeului treimic, sfinţenie la care Biserica *participă* şi pe care *o împărtăşeşte*"[1374].

Când ne împărtăşim de sfinţenia lui Dumnezeu, spune părintele nostru, ne împărtăşim „de totalitatea prezenţei lui Dumnezeu şi a multiplelor Sale moduri de manifestare"[1375].

Şi sfinţenia lui Dumnezeu era evidentă pe faţa lui Moise[1376], în experienţa lui Ilie Tesviteanul[1377] şi a tuturor Sfinţilor, pentru că este „un foc care arde păcatul, topeşte zgura din noi şi ne aprinde şi pe noi"[1378].

Părintele Boris descrie sfinţenia Bisericii şi a noastră, a tuturor, drept *ambianţa duhovnicească* în care trăim şi o face într-un mod foarte tandru, încântător şi, în acelaşi timp, tulburător de realist: „Această sfinţenie a lui Dumnezeu este pur şi simplu *prezenţa lui Dumnezeu în noi*, printre noi, este puterea de a-L respira în aerul însuşi al Bisericii, de a-L putea bea şi mânca, de a ne putea uni cu El în taina euharistică, de a putea rămâne în El şi El în noi, de a putea *intra* întru odihna Sa, întru intimitatea Sa, în intimitatea vieţii intratrinitare, în bucuria neschimbătoare a Tatălui"[1379].

După un astfel de fragment, în care sufletul adânc al părintelui Boris a ieşit parcă cu totul la lumină, ne vine să credem că raportarea sa la triadologie are mai multe *trepte de*

1369 Idem, p. 187.
1370 Idem, p. 205. Spune autorul nostru: „Rugăciunea euharistică este adresată Tatălui, dar în unire cu Fiul şi cu Duhul", *cf.* Ibidem.
1371 Idem, p. (pierdută).
1372 Idem, p. 361.
1373 Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtăşirea Sfântului Duh*, trad. din lb. fr. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti,1999, p. 434.
1374 Ibidem.
1375 Idem, p. 435.
1376 Idem, p. 435-436.
1377 Idem, p. 436.
1378 Ibidem.
1379 Ibidem.

interioritate şi că acesta din urmă, din care am redat o mostră, e cel mai deplin, cel mai propriu *platou interior* al relaţiei sale cu Dumnezeul treimic.

Însă suntem dezamăgiţi de includerea Sfântului Simeon Noul Teolog în sfera *animatorilor* de mişcări harismatice[1380], în mod *depreciativ* bineînţeles, și aceasta venind tocmai din partea cuiva, care pune accentul pe *prezenţa interioară* a Duhului.

Deşi narează doar un singur fapt din viaţa Sfântului Simeon (cultul dedicat Sfântului Simeon Evlaviosul) şi enunţă un aspect al teologiei slavei şi altul al Botezului (asupra cărora îşi exprimă *dubiile* în mod reţinut), părintele Boris nu vorbeşte despre *poziţionarea reală* a Bisericii faţă de cel de al treilea Teolog al ei prin excelenţă, ci îl plasează pe Sfântul Simeon între *montanism* şi *protestantism*, fără ca el să îşi aibă locul acolo.

În concluzie, paşii făcuţi de părintele Boris în *înţelegerea experimentală* a relaţiei noastre cu Dumnezeu sunt foarte importanţi în sensul intimizării noastre cu Dumnezeu, însă se delegitimează uneori printr-o abordare *pnevmatocentrică a triadologiei*, care pune în planul doi *triadologia clasică*, ca atare, a Bisericii.

Împărtăşirea de harul lui Dumnezeu e *reală* şi aceasta înseamnă împărtăşirea de *energiile Sale necreate*.

Înţelegem însă și faptul, că părintele profesor s-a înscris în tradiţia teologiei ruse recente, care pune în relief pe Sfântul Duh cu foarte mare acuitate cât şi în atmosfera de redescoperire, de „renaştere a sensului eshatologic”[1381], cum spunea Sfinţia sa, din alte Biserici.

Deschiderea sa ecumenică şi stăruinţa sa în mişcarea de redescoperire a slujirii liturgice, face din părintele profesor Boris Bobrinskoy un reactualizator al teologiei ortodoxe cu ample dimensiuni şi direcţii şi a experimentării vieţii lui Dumnezeu în cult, chiar dacă raportarea sa pnevmatologică *descentrează* câteodată întreaga osatură teologică din solul ferm al triadologiei.

[1380] Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. de Vasile Manea, cu un studiu introd. de Pr. Dr. Ioan Bizău, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 211.

[1381] Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Prea Sfintei Treimi*, ed. cit., p. 206.

Experienţa eshatologică a Bisericii şi *demitologizarea* la Rudolf Bultmann

Profesorul Bultmann[1382] a încercat în cartea sa *Kerigmă şi mit*[1383] să ofere, credem noi, *o abordare intimistă* şi, în acelaşi timp, *eshatologică* a teologiei Noului Testament şi a iconomiei mântuirii.

Sub paravanul discursului său apologetic, care viza în mod deschis filosofia existenţialistă a lui Martin Heidegger[1384] şi prin asumarea unui răspuns teologic faţă de această dorinţă *nivelatoare* a modernităţii de *a demitologiza* Scriptura, de a o prezenta în mod *atractiv* pentru contemporani, teologul luteran s-a concentrat asupra *evenimentului Hristos* şi a implicaţiilor acestuia în viaţa creştinilor.

El va răspunde în întreaga carte la întrebarea: în ce măsură *viziunea cosmologică* şi *mitică* a imagologiei noutestamentare este aidoma *vizunii mitice a antichităţii* şi cum putem „să dezbrăcăm *kerigma* de veşmântul ei *mitologic*”[1385]?

Astfel, profesorul nostru porneşte de la constatarea, că la o primă vedere întruparea Domnului este un eveniment descris în mod *mitologic* în Noul Testament[1386].

Descrierea evenimentelor mântuirii are similitudini, spune el, cu *literatura apocaliptică iudaică* şi pare *o reevaluare a miturilor gnostice*[1387].

În faţa teologiei noutestamentare, continuă el, omul modern merge pe ideea că nu poate avea acces la imagologia *mitică* noutestamentară pentru că este una „pre-ştiinţifică” şi non-modernă[1388].

Presupoziţia că ştiinţa umană are un caracter *absolut* şi *normativ* pentru credinţă şi că minunile credinţei devin în

---

[1382] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Rudolf_Bultmann.

[1383] Folosim varianta online a cărţii, varianta în limba engleză, pregătită de Ted şi Winnie Brock, de unde vom cita textul după cum e redat acesta în locaţia: http://www.religion-online.org.

Cartea are două părţi la nivel online şi pentru acest lucru a fost pusă în două file html pe sait. Astfel vom nota cu:

Bultmann 1, 292, trimiterile din locaţia: http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=4318&C=292 şi cu *Bultmann 2, 293* trimiterile din locaţia: http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=4318&C=293.

[1384] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger.

[1385] Bultmann 1, 292.

[1386] Ibidem.

[1387] Ibidem.

[1388] Ibidem.

paginile oamenilor de ştiinţă doar *efectele* unor legi naturale, fac să avem o mentalitate extrem de *optimistă* la orice descoperire ştiinţifico-tehnologică, care relativizează însă orice înseamnă *demers religios experenţial*[1389].

Viziunea ştiinţifică modernă exclude ideea *sfârşitului lumii* sau *parusia Domnului*[1390]. Cina Domnului e văzută din afara credinţei ca *un simplu consum de alimente*, care nu produce moartea, dacă te împărtăşeşti cu nevrednicie, cf. I Cor. 11, 29-30[1391] iar moartea nu e văzută drept *o consecinţă a păcatului*[1392].

Din punctul de vedere al biologiei, Învierea Domnului nu este *posibilă*[1393], însă, spune profesorul Rudolf Bultmann, *evenimentul central* al Noului Testament este tocmai *răscumpărarea*[1394]: „Esenţa NT constă în aceea că portretizează viaţa religioasă şi că trăsătura fundamentală a ei este *experienţa unirii mistice* cu Hristos, întru Care Dumnezeu vorbeşte într-o formă simbolică”[1395].

Ideea de *experienţă* pe care o propune teologul nostru în spaţiul protestant se dovedeşte a fi *interesantă* pentru noi, în măsura în care, după cum vom vedea, ea este *o intimizare activă a hristologiei*.

Această intimizare a răscumpărării lui Hristos, teologul protestant o traduce în primă fază ca pe o despărţire interioară de *lume*, de această *lume*: „Viaţa creştină înseamnă a ne scoate din lume, a ne face să ne detaşăm de ea”[1396].

Însă, spune el, „istoricii religiei greşesc când văd Noul Testament ca promovând *o detaşare eminamente eshatologică* şi deloc *mistică*”[1397].

Detaşarea, despărţirea interioară de lume de care vorbeşte Bultmann este parcursul coerent al omului credincios, care se află într-o societate ce urmăreşte să îi distragă atenţia spre o perspectivă non-teologică a lumii.

[1389] Ibidem. Spune profesorul Bultmann aici: datorită împânzirii, infuzării concepţiei ştiinţifice la nivelul majorităţii, aceasta a făcut ca „miracolele NT să înceteze să mai fie *miracole* şi apărarea istoricităţii lor să fie numai *un recurs al oamenilor bolnavi de nervi* sau ele să aibă un efect *hipnotic* numai pentru cei care militează pentru o astfel de *abordare*”.

[1390] Ibidem.

[1391] Ibidem.

[1392] Ibidem.

[1393] Ibidem.

[1394] Ibidem.

[1395] Ibidem.

[1396] Ibidem.

[1397] Ibidem.

Despărţirea interioară de lume este modul activ de a fi *membru* al Bisericii, pentru că în Noul Testament, şi se presupune că şi astăzi, Biserica este „în mod invariabil fenomenul *istoric* şi *eshatologic* al mântuirii”[1398].

Soluţia spre care e împins teologul de către societate e aceea de a aborda teologia nu din perspectivă *mitologică*, din perspectivă *istorico-descriptivă* (căci asta înseamnă de fapt *mitologicul* despre care vorbeşte aici Bultmann), ci din *perspectivă existenţialistă*.

Mitul, pe care profesorul Bultmann îl defineşte drept „expresia înţelegerii despre sine a omului şi a lumii în care el trăieşte”[1399] se cere a fi înţeles nu în cheie *cosmologică*, ci „*antropologic*, sau mai bine-zis, *existenţialist*”[1400], conform expresiei lui Gerhardt Krüger, pe care profesorul Rudolf îl citează.

Spune teologul nostru: „Importanţa înţelegerii *mitologiei* Noului Testament nu constă în imageria ei ci în înţelegerea existenţei pe care o păstrează cu sfinţenie”[1401].

Omul este după Noul Testament cineva care „nu poate să se mântuiască *prin propriile sale eforturi*, ci trebuie să primească *un dar* prin intervenţie divină”[1402].

Prima parte a cărţii, ca o introducere în viziunea modernă ştiinţifică şi în raportarea ei la Scriptură, lasă loc în partea a doua unei recenzări a filosofiei existenţialiste şi a mesajului teologic vizavi de cerinţa de demitologizare a Scripturii.

De fapt în această a doua parte se joacă *întreaga miză* a cărţii, unde se promovează o hristologie actualizată continuu în experienţa credinţei.

Despărţirea de lume, de care vorbea anterior, este explicată acum ca *o despărţire de corupţia interioară*[1403].

Însă această despărţire de lume se face în „viaţa credinţei”[1404], unde „viaţa autentică…este *viaţa după Duh* sau *viaţa credinţei*. Pentru această viaţă noi trebuie să avem credinţă în harul lui Dumnezeu. Iar această credinţă în cele nevăzute, intangibilă pentru realităţile de acum, care acaparează iubirea noastră, ne deschide înainte viitorul nostru,

---

[1398] Ibidem.
[1399] Ibidem.
[1400] Ibidem.
[1401] Ibidem.
[1402] Ibidem.
[1403] Bultmann 2, 293.
[1404] Ibidem.

care nu înseamnă *moarte* ci *viaţă*. *Harul lui Dumnezeu* înseamnă *iertarea păcatelor* şi ne aduce *despărţirea* de *rătăcirea trecutului*" [1405].

Punând la baza credinţei, ca acceptare a Revelaţiei, harul, profesorul Bultmann spune: „Dacă ne deschidem inima harului, noi primim iertarea păcatelor noastre; ne eliberăm de trecut. Aceasta înseamnă *credinţă*: să ne deschidem larg către viitor. Însă, în acelaşi timp, credinţa implică *ascultare*, pentru că credinţa înseamnă *a întoarce spatele sinelui nostru* şi *a părăsi toată grija*"[1406].

În teologia sa, ideea *ascultării* este definitorie pentru viaţa credinţei şi despărţirea de lume, fără accente ascetice, spune el, este cea care ne facem să putem „păstra *o distanţă* faţă de lume în sufletul"[1407] nostru.

Calându-se pe sintagma „făptură nouă" în Hristos de la II Cor. 5, 17, acesta accentuează foarte pregnant *aspectul eshatologic* al existenţei creştine actuale[1408], pentru că „Judecata finala nu este atât *un eveniment cosmic iminent*, ci el *deja s-a petrecut* prin venirea lui Iisus şi se petrece în cei credincioşi, cf. In. 3, 19; 9, 39; 12, 31. Credinţa înseamnă *a nu putea cuprinde* dar totuşi *a cuprinde destul*. Înseamnă a fi mereu pe cale, între *deja* şi *nu încă*, întotdeauna urmărind ţinta"[1409].

Deşi tinde să submineze *aşteptarea eshatologică reală* a Bisericii şi Parusia, profesorul Bultmann accentuează într-un mod îmbucurător pentru noi, aspectul eshatologic al prezenţei lui Hristos în noi, prin credinţă.

Însă fără o teologie a harului necreat şi fără simţirea lui interioară, acesta spune că din teologia Noului Testament „nu cunoaştem fenomenul prin care *realităţile transcendente* devin *posesiuni imanente*.

E adevărat, Sfântul Pavel era familiarizat cu experienţa extazului [II Cor. 5, 13; 12, 1], dar el refuză să îl accepte pe acesta ca pe *o dovadă* a posesiunii Duhului.

Noul Testament niciodată nu vorbeşte despre *o pregătire a sufletului* pentru *experienţe mistice* sau pentru *extaz*, ca *o culminare a vieţii creştine*"[1410].

[1405] Ibidem.
[1406] Ibidem.
[1407] Ibidem.
[1408] Ibidem.
[1409] Ibidem.
[1410] Ibidem.

Reacţia negativă faţă de *aspectul mistic al experienţei* este total nejustificată la teologul nostru, atâta timp cât îl creditează pe Sfântul Pavel ca *un om al experienţei reale a extazului* şi în măsura în care viaţa creştină este *o viaţă nouă*, care are *o racordare directă* la viaţa lui Dumnezeu, adică e *o viaţă eshatologică*. Însă înţelegem presupoziţia de la care acesta porneşte, atunci când neagă *însăşi conţinutului vieţii noi*, a vieţii *în Duhul*.

Presupoziţia „tradiţională" protestantă e aceea că viaţa creştină e definită ca *o viaţă a credinţei* şi *a ascultării* faţă de Dumnezeu şi nu a experienţei *proximităţii interioare* a lui Dumnezeu, a slavei Sale.

Modul cum teologul nostru vrea să ne convingă de faptul că Pavel nu a mizat pe *experienţa interioară a Duhului* şi pe *realitatea harismatică a vieţii duhovniceşti* este *lamentabil* din punct de vedere ortodox, dar *plauzibil* din punctul său de vedere:

„Cu siguranţă că Sfântul Pavel a împărtăşit credinţa populară a zilelor lui, că Duhul revelează miracole şi el atribuie *fenomene psihice anormale* acestui factor [inspirator].

Dar entuziasmul corintenilor pentru astfel de lucruri l-au făcut să vorbească despre *caracterul* lor. Astfel se face că el a insistat pe faptul, că darurile Duhului trebuie să fie judecate în acord cu *valoarea lor edificatoare* şi în acest fel *a transces* părerea populară despre Duhul, ca *agent* care operează aidoma unei forţe *naturale*.

E adevărat, el priveşte pe Duhul ca pe *o entitate misterioasă* care locuieşte în om şi care *garantează* învierea lui, *cf*. Rom, 8, 11.

El vorbeşte de Duhul ca despre un fel de *materie supranaturală* (I Cor. 15, 44) şi înţelege în ultimă instanţă Duhul, ca posibilitatea unei noi vieţi care se deschide prin credinţă.

Însă Duhul nu lucrează ca *o forţă supranaturală*, nici nu *ia în posesiune permanentă* pe cel credincios"[1411].

Este evidentă incapacitatea profesorului Bultmann de a înţelege *realitatea interioară* a harului. Totodată este incapabil să perceapă *realitatea interioară a îndumnezeirii*, care porneşte, aşa cum bine a intuit, de la *separarea noastră interioară* de lume, cu ajutorul harului şi se adânceşte prin *rămânerea în har* şi *în faptele credinţei*.

[1411] Ibidem.

Dar, în mod surprinzător de plăcut, el evidenţiază *evenimentul Hristos* (o expresie marcantă în teologia sa) în relaţia lui cu interioritatea noastră.

Credinţa, spune acesta, este numai credinţă în Hristos[1412]. Dacă pentru istoricii religiei *evenimentul Hristos* este „o relicvă mitologică”[1413], pentru credincioşi el este „o problemă esenţială”[1414].

Creştinii nu pot vorbi despre *fiinţă* făcând abstracţie de *Hristos*, aşa cum face filosofia existenţială[1415], pentru că, „concepţia creştină despre *fiinţă* vorbeşte despre *angajarea de sine* în relaţia cu Dumnezeu ca despre *o antiteză a autonomiei*”[1416].

Naturalizând în mod surprinzător pentru noi credinţa şi iubirea[1417], teologul Bultmann neagă existenţa doctrinei despre „natura autentică a omului”[1418] în Noul Testament, pentru că, în concepţia sa, Noul Testament „proclamă doar evenimentul răscumpărării care a avut loc în Hristos”[1419].

Pe parcursul citirii şi al traducerii cărţii ne-a apărut ca foarte evidentă teologia hristologică de tip nestorian a profesorului Bultmann, brodată în jurul sintagmei *evenimentul Hristos*, unde Hristos e văzut mai degrabă ca un instrument *prin care* Dumnezeu lucrează sau *în care* lucrează şi mult mai puţin ca *Dumnezeu întrupat printre noi*.

Însă ne surprinde de multe ori prin afirmaţii hristologice ce amintesc de imnologia Triodului în Săptămâna Sfintelor Patimi ale Domnului şi de erminia duhovnicească a interiorizării ascetice a vieţii lui Hristos, ca aici, spre exemplu, unde spune: „*Prin crucificarea lui Iisus, Dumnezeu S-a urcat pe cruce pentru noi*.

A crede în crucea lui Hristos nu înseamnă *a concepe un proces mitic* prin care noi am fi fost scoşi afară din lume sau ca pe *un obiect* pe care Dumnezeu ni-l dă spre folosul nostru, ci a

---

[1412] Ibidem.
[1413] Ibidem.
[1414] Ibidem.
[1415] Ibidem.
[1416] Ibidem.
[1417] Ibidem. În acest sens profesorul Bultmann spune: „Credinţa nu este *o calitate supranaturală misterioasă*, ci *o dispoziţie umană autentică*. La fel, dragostea nu este *un efect al unei puteri supranaturale misterioase*, ci o dispoziţie *naturală* a omului”. *Naturalizând*, desfăcând astfel credinţa şi iubirea de orice *resort interior haric*, profesorul nu poate să răspundă în mod pertinent, din punct de vedere teologic, asupra diferenţei (dacă mai există *una*) dintre *credinţa* şi *iubirea oarecare* şi *credinţa* şi *iubirea creştină*.
[1418] Ibidem.
[1419] Ibidem.

face crucea lui Hristos să fie *a noastră*, să ne *crucificăm* sinele nostru.

Crucea, ca aspect răscumpărător, nu este *un incident izolat* care se petrece cu un personaj mitologic, ci este un eveniment care trebuie înţeles ca unul de importanţă *cosmică*.

Este decisivă şi revoluţionară aceasta prin aspectul ei eshatologic.

Cu alte cuvinte, crucea nu este *doar un eveniment trecut* care poate fi contemplat ca atare, ci este *un eveniment eshatologic* şi *mai presus de timp* (asta fiind înţelegerea care se face prin credinţă) şi *o realitate arhiprezentă*.

Crucea a devenit o realitate prezentă mai înainte de toate prin Sacramente. În Botez, bărbatul şi femeia sunt botezaţi întru moartea lui Hristos (Rom. 6, 3) şi crucificaţi împreună cu El (Rom. 6, 6).

La fiecare celebrare a Cinei Domnului noi proclamăm moartea lui Hristos (I Cor. 11, 26). Noi ne facem părtaşi Trupului şi Sângelui Său (I Cor. 10, 16). Iar *crucea este Hristos ca realitate arhiprezentă în fiecare zi a noastră ca creştini*"[1420].

Raportarea la crucea lui Hristos, la moartea Domnului, profesorul Bultmann o face după ce vorbeşte despre căderea *totală* a fiinţei umane[1421] şi după ce explică mântuirea ca *dar* al lui Dumnezeu[1422].

Emancipându-se de sub perspectiva juridică a iertării păcatelor prin convertire[1423] şi vorbind de un dinamism al libertăţii, libertate privită ca o consecinţă a ascultării[1424], defineşte în termeni revelaţionali „*evenimentul Iisus Hristos*…[care] este *revelarea dragostei lui Dumnezeu*"[1425].

Elementul personal şi surprinzător în *teologia crucii* la profesorul Bultmann e acela, că el defineşte crucea, răstignirea Domnului ca *o judecare* a lumii şi a puterilor demonice şi, în acelaşi timp, ca mântuire, răscumpărare[1426].

[1420] Ibidem.
[1421] Ibidem.
[1422] Ibidem.
[1423] Ibidem. Spune el: „Însă iertarea păcatelor noastre nu este *un concept juridic*. Iertarea ne face *liberi de păcat*, de cel ce până acum ne ţinea în robie".
[1424] Ibidem. Despre libertate acesta spune: „Dar nici libertatea nu este *o calitate statică* a fiinţei noastre, ci libertatea este *ascultare*. Indicativul presupune imperativul. Dragostea este împlinirea legii şi de aceea iertarea lui Dumnezeu *salvează* pe om de sine şi *îl face liber* ca să slujească altora, *cf*. Gal. 3, 8-10; Gal. 5, 14".
[1425] Ibidem.
[1426] Ibidem.

Vorbind foarte îmbucurător despre Cruce şi Înviere ca despre evenimente care au o „unitate inseparabilă”[1427], el ne dezvăluie importanţa *cosmică* şi *eshatologică*, care o dublează pe cea *răscumpărătoare*, a operei lui Hristos:

„*Crucea şi Învierea formează un singur şi indivizibil eveniment cosmic*. Crucea nu este *un eveniment izolat*, ca un sfârşit al lui Iisus, căreia nu i-a urmat *nicio înviere*.

Când El a suferit moartea, Iisus era Fiul lui Dumnezeu şi moartea Sa a fost prin ea însăşi o victorie împotriva puterii morţii.

Sfântul Ioan ne inculcă această idee foarte clar, în momentul când descrie *ceasul* Patimilor lui Iisus, ca cel prin care El a fost preaslăvit şi prin dublul înţeles al cuvântului *a fost înălţat*, însemnând deopotrivă *crucea* cât şi *preamărirea lui Hristos în slavă*.

Crucea şi Învierea formează un singur şi indivizibil *eveniment cosmic* pentru că prin ele se face *judecata* acestei lumi şi ni se deschide posibilitatea unei vieţi *autentice*”[1428].

Însă cu toată deschiderea sa faţă de *unitatea interioară* a crucii şi învierii, profesorul Bultmann vede în învierea Domnului, „actul lui Dumnezeu prin care s-a completat actul răscumpărător al crucii”[1429], tratând-o într-un mod juridic restrictivist.

Trăirea eshatologică a crucii şi a învierii este *transferată*, spune el, vieţii Bisericii, care trăieşte *eshatologic*[1430].

Viaţa creştină e pusă de teologul nostru pe fundamentul kerigmei, al propovăduirii credinţei în Hristos[1431].

„Cuvântul *Biserică*”, spune el, „este *un termen eshatologic* care desemnează Trupul lui Hristos şi care scoate în relief semnificaţia sa cosmică.

De aceea Biserica nu este *un fenomen istoric*, secular, ci *un fenomen istoric semnificativ*, în sensul că acesta *se realizează în istorie*”[1432].

Concluziile cărţii sale ne duc spre conştientizarea vieţii creştine ca *o existenţă eshatologică*, ce nu poate fi percepută din afară şi la constatarea faptului, că nu există „*mitologie* în

---

[1427] Ibidem.
[1428] Ibidem.
[1429] Ibidem.
[1430] Ibidem.
[1431] Ibidem.
[1432] Ibidem.

adevăratul sens al cuvântului"[1433] în Noul Testament, fapt pentru care nevoia demitologizării Noului Testament este desfiinţată ca atare.

Ultima frază a cărţii, credem noi, trebuia să fie, de fapt, fraza cu care trebuia să înceapă această *apologie*: „Transcendenţa lui Dumnezeu nu este *un mit redus la imanenţă*. Pentru că, într-adevăr, noi avem paradoxul transcendenţei lui Dumnezeu *prezent* şi *activ* în istorie, pentru că *Cuvântul S-a făcut trup*".

În concluzie, deşi lipseşte din hristologia profesorului Bultmann *dimensiunea pnevmatologică* şi *sfinţitoare* a răscumpărării, acesta vede *viaţa nouă* a Bisericii ca pe o viaţă eshatologică, care reactualizează crucea şi învierea în fiecare moment al vieţii noastre.

Dinamismul credinţei şi *al libertăţii* sunt notele pozitive ale teologiei sale, ca şi *vitalitatea kerigmatică* a activităţii Bisericii, numai că izvorul interior al acestora este ambiguu, neprecizat.

Considerăm că dimensiunea crucii ca *judecată* a lumii şi *aspectul eshatologic* al crucii şi învierii ar trebui să fie reevaluate şi în teologia noastră ortodoxă, împreună cu dimensiunea lor *cosmică*, pentru a recupera, de fapt, o teologie a Părinţilor Bisericii şi a cultului nostru ortodox rămasă puţin în umbră.

[1433] Ibidem.

Despre *transfigurare* şi *har* în teologia lui Karl Rahner[1434]

Pentru chestiunea în discuţie ne vom concentra atenţia asupra cărţii sale cu profil dogmatic *Conţinutul credinţei*, unde profesorul romano-catolic Karl Rahner dezvoltă o teologie a transfigurării implicată în hristologie.

Pentru acesta, teologia slavei trebuie urmărită plecând de la crucea lui Hristos, unde moartea Sa este văzută ca *mântuire a noastră*[1435] şi unde „prin moartea Sa, [Hristos] nu *S-a golit de Sine*, ci *a absorbit-o*, în aşa fel încât ne-a dat *înţelesul deplin* al iubirii şi al binecuvântatei incomprehensibilităţi a lui Dumnezeu"[1436].

Insistând într-un mod univoc pe ideea *abandonării* de Sine a lui Hristos în moarte, profesorul Rahner, vede în aceasta dobândirea, din partea noastră, a puterii de *a suporta* durerea morţii, cât şi pe aceea de *a trăi incomprehensibilitatea* durerii şi a morţii[1437].

Fiind atent să nu *golească* conţinutul experienţei religioase de puterea harului, teologul nostru spune că „prin puterea *Duhului* avem posibilitatea de a desăvârşi în noi *propria abandonare* de Sine a lui Hristos"[1438].

Pentru el „mântuirea, ca *abandonare de Sine* a lui Hristos, ne *îmbogăţeşte*, dacă o lăsăm *să ne îmbrăţişeze*. Noi murim în El şi cu El"[1439], pe măsură ce ne deschidem iubirii Sale. Moartea lui Hristos ne arată că El va fi cu noi în momentul abisului neputinţei noastre ce premerge sfârşitul nostru pământesc[1440] şi că „*abandonarea de sine e o moarte care creează eternitate*"[1441].

Backgroundul teologiei *abandonării* de Sine a lui Hristos în moarte, ca urmare a neînţelegerii dinamismului interior personal al unirii ipostatice, prin care firea divină a întărit în mod real, din interior, firea umană a lui Hristos ca să suporte durerea şi moartea, are repercusiuni la nivelul

---

[1434] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Karl_Rahner.
[1435] Karl Rahner, *The Content of Faith*, edited by Karl Lehmann and Albert Raffel in 1979, with translation edited by Harvey D. Egan, Ed. Crossroad Publishing Company, New York, 1993, p. 307.
[1436] Ibidem.
[1437] Ibidem.
[1438] Idem, p. 308.
[1439] Ibidem.
[1440] Idem, p. 310.
[1441] Ibidem.

înţelegerii eshatologiei personale, unde moartea e văzută ca *o totală abandonare de sine*, care, prin credinţă, devine *o stare de experiere a gloriei divine*.

Recalibrarea morţii cu învierea Domnului profesorul Rahner o face mult mai târziu, în discuţia despre glorificarea trupului lui Hristos, prezentând învierea *ca o învingere* a morţii:

„Paştele ne spune că Dumnezeu *a făcut ceva*. Dumnezeu Însuşi [a făcut ceva]. Şi această acţiune a Sa nu este numai *o atingere luminoasă* a inimii…ci este ceva înfricoşător de exprimat, de grăit aşa ceva. Dumnezeu a înviat pe Fiul Său din morţi. Dumnezeu a chemat trupul la viaţă.

El a învins moartea. El a făcut *ceva*, a triumfat, nu numai în interiorul sensibilităţii noastre ci, în ciuda tuturor laudelor care se aduc spiritului…[El a făcut aceasta] în realitatea pământească, mai presus de tot ceea ce înseamnă gândire pură şi simţire, acolo unde noi învăţăm că suntem: *copiii muritori* ai pământului”[1442].

Pentru teologul nostru, învierea Domnului înseamnă intrarea noastră în *era eshatologică*, pentru că prin învierea trupului Său, „El a început *deja* să transforme întreaga lume în Sine”[1443].

Atâta timp cât S-a întrupat şi a trecut prin moarte spre înviere, spune Rahner, „El *a acceptat* lumea pentru totdeauna. El S-a născut ca un copil al pământului, dar a transfigurat, a eliberat pământul, pământul care în El este *etern confirmat* şi *etern mântuit* de moarte şi superficialitate.

El a înviat nu pentru a arăta că *părăseşte* mormântul pământului odată pentru totdeauna, ci pentru a arăta, că cu adevărat, mormântul celor morţi, adică *trupul* şi *pământul*, vor avea *o schimbare finală în slavă*, în nemăsurata casă a lui Dumnezeu Cel Viu şi a sufletului plin de puterea dumnezeirii Fiului Său”[1444].

Învierea Sa înseamnă intrarea trupului lui Hristos în slavă, transfigurarea sa prin Duhul[1445], spune în definitiv profesorul Rahner, fără ca prin această *transfigurare* umanitatea lui Hristos să înceteze vreodată a fi o „parte a pământului”[1446].

[1442] Idem, p. 318.
[1443] Idem, p. 321.
[1444] Ibidem.
[1445] Ibidem.
[1446] Ibidem.

Învierea Sa ne arată faptul, că *transfigurarea lumii a început* şi că în Hristos, „în cel mai înalt *centru* al întregii realităţi, superficialitatea, păcatul şi moartea sunt *evacuate* şi toţi au nevoie de *o scurtă perioadă de timp*, adică de ceea ce noi numim *timpul de după naşterea lui Hristos*, pentru ca oriunde, nu numai în *trupul lui Iisus*, să înceapă să se manifeste [lumina]”[1447].

Ceea ce s-a petrecut cu Hristos, cu umanitatea lui Hristos, se va petrece cu fiecare dintre noi.

De aceea, acesta ne atenţionează că ceea ce noi mai vedem încă din *lumea păcatului*, din decadenţă e numai *superficial*, la suprafaţa omului şi nu reprezintă *realitatea vieţii*[1448].

Pentru că cei care au în ei „realizarea/desăvârşirea interioară, victoria finală este *deja* prezentă în inimile noastre, inimi întru care Hristos *a vărsat* Duhul biruinţei Sale asupra lumii”[1449].

Din perspectiva a ceea ce au adus în noi *moartea* şi *învierea* Domnului, teologul nostru vede aceste două evenimente ale iconomiei mântuirii ca pe *trăirea evidentă a sfârşitului veacurilor*[1450].

Pentru că Hristos a devenit „inima lumii”[1451], fiind în acelaşi timp „Marele Preot care slujeşte veşnica Liturghie a creaţiei”[1452], firea umană preaslăvită a lui Hristos rămâne în Treime o parte *irevocabilă* (subliniază autorul) a creaţiei[1453] iar glorificarea lumii şi a omului se va face prin har[1454].

Ca şi în cazul morţii Domnului, pentru Rahner învierea nu este numai *un eveniment istoric răscumpărător* sau un eveniment care ne vorbeşte despre *ceea ce vom fi cândva*[1455], adică nu e doar *trecut* şi *viitor*, ci acesta este un eveniment care ne determină pe noi, cei de astăzi, pe fiecare în parte, atât intern cât şi extern[1456], „pentru că noi trăim deja în *eonul lui Hristos* şi am ajuns la *sfârşitul veacurilor*”[1457].

[1447] Ibidem.
[1448] Ibidem.
[1449] Idem, p. 324.
[1450] Ibidem.
[1451] Ibidem.
[1452] Ibidem.
[1453] Ibidem.
[1454] Ibidem.
[1455] Ibidem.
[1456] Idem, p. 324-325.
[1457] Idem, p. 325.

Primirea Duhului în noi, spune el, arată că avem în noi *glorificarea Duhului* şi această conştientizare trebuie să fie *sursa noastră de încredere* în victoria finală a mântuirii[1458].

Continuând cu aceasta descriere a unei *hristologii intimizate* de către cei credincioşi, Rahner evidenţiază înălţarea Domnului ca pe o sărbătoare prin excelenţă *a credinţei*[1459], arătând dimensiunile eshatologice ale praznicului Înălţării: „Înălţarea este o sărbătoare a viitorului lumii. Trupul este răscumpărat şi glorificat, pentru că Domnul este viu în veci. Pentru aceasta, noi, creştinii, *suntem cei mai sublimi materialişti*.

Noi nu considerăm ultima desăvârşire ca fiind *numai a spiritului* şi nici nu gândim *o perfecţiune finală numai pentru spirit*”[1460] ci „noi *recunoaştem* şi *credem* că *materia va fi veşnică*, pentru că va fi *glorificată pentru totdeauna*”[1461].

Teologul nostru arată într-un mod foarte strălucit aici, că Înălţarea Sa la cer arată că materia *se înveşniceşte* prin harul lui Dumnezeu şi că transfigurarea lumii şi a omului nu permite o înţelegere *pur spiritualistă* a existenţei veşnice a umanităţii, adică viziunea unei umanităţi compuse din spirite descărnate, decorporalizate.

Înălţarea Sa a arătat că trupul lui Hristos s-a glorificat, s-a pnevmatizat şi că „a început triumful final al lumii, scopul final al perfecţiunii”[1462].

Pentru aceasta autorul nostru vorbeşte despre înălţarea Domnului ca despre *o celebrare eshatologică*[1463], căci acum „noi *anticipăm* transfigurarea universală şi glorioasă a lumii, care deja a început şi care, prin Înălţare, a dezvoltat şi desăvârşit viziunea noastră despre *ceea ce vom fi*”[1464].

Fiind atent la conotaţiile contemporane negative, non-spirituale ale teologiei înălţării, profesorul Rahner punctează faptul că, „Înălţarea nu este un eveniment care are doar conotaţiile *despărţirii* şi ale *distanţării* lui Hristos faţă de noi, ci dimpotrivă este o sărbătorire *a apropierii* lui Dumnezeu de noi. Domnul a murit pentru ca *să Se apropie* şi mai mult de noi”[1465].

[1458] Ibidem.
[1459] Idem, p. 327.
[1460] Idem, p. 328.
[1461] Idem, p. 329.
[1462] Ibidem.
[1463] Ibidem.
[1464] Ibidem.
[1465] Ibidem.

Şi continuă: „Dacă moartea, învierea şi înălţarea Domnului constituie *un singur eveniment*, aspectele particulare şi fazele distincte neputând fi separate unele de altele, atunci *separarea* pe care o implică această sărbătoare (a înălţării n.n.) nu este decât un alt mod de a vorbi despre *apropierea Domnului*, în Duhul Său, [de noi], pe care ne-a dat-o nouă prin moartea şi învierea Sa.

Acum este mai aproape de noi decât a fost vreodată. Mai mult decât atunci când El nu Se întrupase. E mai aproape de când Duhul Său e în noi.

Viaţa şi moartea Lui sunt în posesia noastră acum, prin credinţa, nădejdea şi dragostea Duhului Său”[1466].

Înălţarea Domnului produce *apropierea* Lui de noi pentru că raportarea la Hristos devine acum una *intimă* şi *universal experiată*.

Transfigurarea trupului Său şi înălţarea Sa, insistă profesorul Rahner, nu L-a făcut pe Hristos să fie *separat* de noi[1467], distant de noi sau *nu L-a închis în transcendenţa Sa*, ci El ne-a condus de la Paştele Său (adică de la transfigurarea umanităţii Sale) la propriul nostru Paşti din ziua Cincizecimii[1468].

Spune acesta despre *rolul Cincizecimii* în viaţa noastră: „Noi ne împărtăşim de Paştele lui Hristos prin dobândirea Duhului lui Hristos pogorât la Rusalii şi sărbătorim Înălţarea lui Hristos prin aşteptarea şi pregătirea pentru venirea Duhului Său în noi, căci vine şi va fi aproape de noi Duhul”[1469].

Înălţarea e *o pregătire* pentru primirea Duhului şi în măsura în care „Duhul harului este în noi, atunci, deopotrivă *celebrăm* şi El *celebrează* în noi”[1470].

Relaţia dintre Hristos şi Duhul este şi ea tuşată cu atenţie. Spune profesorul Rahner: „Căci unde Duhul face minuni pentru cei necredincioşi şi ne încurajează în neputinţele noastre de zi cu zi, Acela este Duhul lui Hristos. Şi unde Duhul lui Hristos este *prezent* este celebrată cu adevărat sărbătoarea înălţării Domnului”[1471].

Avem nevoie, cu alte cuvinte, de *experienţa interioară* a Duhului, ca să percepem în cadrul Cincizecimii faptul că

[1466] Idem, p. 330.
[1467] Ibidem.
[1468] Ibidem.
[1469] Ibidem.
[1470] Ibidem.
[1471] Idem, p. 331.

Hristos nu *ne-a părăsit* ci, dimpotrivă, *Se coboară* împreună cu Duhul şi cu Tatăl în noi, ca *să locuiască* în noi.

De aceea autorul nostru ne atrage atenţia că însuşirea umanităţii de către Hristos nu a avut drept scop numai mântuirea, răscumpărarea noastră[1472], având astfel numai o importanţă soteriologică care s-ar închide în trecut, ci „umanitatea Lui este acum şi pentru eternitate *permanent deschisă* existenţei noastre finite, pentru a percepe *infinita viaţă* a lui Dumnezeu, viaţa veşnică”[1473].

Pe fondul deschiderii veşnice a umanităţii lui Hristos pentru lume, profesorul Rahner vorbeşte despre *experienţă* şi *vedere dumnezeiască*.

Experienţa spirituală spune acesta este *o experienţă incomprehensibilă*, pentru că „împlinirea şi fericirea omului sunt iubirea şi acceptarea slujirii incomprehensibilităţii Sale, a iubirii incomprehensibile a lui Dumnezeu, pe care noi o putem învăţa, numai dacă *o copiem*, dacă *o punem în practică* prin *iubire* şi nu prin *teorii ale minţii*”[1474].

Militând pentru o înţelegere a vederii care să nu fie *un optimism gnoseologic total* şi *orgolios*, teologul Rahner se întreba cum de a putut Toma de Aquino să spună că fericirea constă într-un *act al intelectului*, când el se ruga *Eu slujesc Ţie, o, Dumnezeire ascunsă!*[1475], şi atâta timp cât cunoştea, că „*vederea fericitoare* a lui Dumnezeu nu face *să dispară* incomprehensibilitatea Sa”[1476].

Pentru profesorul Rahner vederea dumnezeiască nu este experiată numai de *raţiune* şi comprehensibilul vederii nu *diluează* nicidecum incomprehensibilitatea vederii dumnezeieşti.

Spune el în acest sens: „Creştinii au uitat aceea, că noi nu putem *separa* ceea ce este *incomprehensibil* de ce este *perceptibil* în Dumnezeu, că ceea ce este *văzut* este tocmai ceea ce este *incomprehensibil*, că aceasta nu este numai *esenţa* lui Dumnezeu, ci şi *voinţa Sa liberă* de a ne da viaţă şi eternitate, că atingerea incomprehensibilităţii nu este *o atingere din afară* a inimilor noastre, ci va fi trăită cu multă claritate şi fierbinţeală *în vederea lui Dumnezeu* care este *o realitate eternă*”[1477].

[1472] Ibidem.
[1473] Idem, p. 332.
[1474] Idem, p. 80.
[1475] Ibidem.
[1476] Ibidem.
[1477] Idem, p. 78.

Profesorul Rahner pledează pentru o experienţă deplină, pentru o cunoaştere harică a lui Dumnezeu.

Spune acesta: „Scripturile nu înţeleg cunoaşterea numai *intelectual/raţional* ci experienţa *apropierii* şi *a absorbţiei* în slava lui Dumnezeu se face pe fondul *posedării de către noi a Duhului* şi *a conformităţii noastre cu Hristos*"[1478].

Nedelimitând foarte clar însă *vederea mistică* a momentului de *vederea eshatologică*, profesorul Karl Rahner vorbeşte de beatitudinea, de fericirea supremă ca de *o stare veşnică* şi el spune că aceasta „este o irevocabilă vedere a incomprehensibilităţii lui Dumnezeu (fiindcă fundamentul incomprehensibilităţii lui Dumnezeu e libertatea), de unde vine şi incomprehensibilitatea noastră"[1479].

Punând libertatea la fundamentul necuprinderii, a incomprehensibilităţii lui Dumnezeu şi a incomprehensibilităţii noastre, profesorul nostru nu clarifică şi *limitele creaturii* în cadrul cunoaşterii lui Dumnezeu, pentru că e restricţionat, după cum vom vedea imediat, de falsa şi non-revelata *dogmă* a vederii proclamată în 1336.

Punând la fundamentul teologiei vederii această *dogmă*, profesorul Rahner îşi masacrează toate bunele intenţii vizavi de *experienţa energetică* a lui Dumnezeu, vorbind (nici nu avea cum, dacă vrei să fii *garantul* învăţăturii romano-catolice) cu acelaşi *optimism gnoseologic absolut*, care îl deranjase la Toma de Aquino:

„Teologia declară că vederea lui Dumnezeu este în mod esenţial *slava* care a fost promisă omului, dar în comparaţie cu Scripturile, teologia subliniază în mod nedrept numai aspectul *intelectual* [al vederii].

Conform învăţăturii Bisericii, vederea este *o vedere directă a esenţei divine*, în afara vreunei medieri a creaturii şi sunt capabile de ea sufletele care au fost desăvârşite prin moarte (şi purgatoriu), înainte de învierea trupurilor.

Biserica a condamnat opinia cum că fiecare fiinţă raţională este binecuvântată *de la sine* şi că sufletul nu are *nevoie* de lumina slavei ca să fie capabil de vederea fericitoare. Şi indirect însă, s-a definit că Dumnezeu rămâne *incomprehensibil* şi în *vederea fericitoare*"[1480].

Reiese de aici că teologia romano-catolică diminuează şi sărăceşte experienţa slavei pe care o găsim în Scriptură şi că în

---

[1478] Idem, p. 649.
[1479] Idem, p. 78.
[1480] Idem, p. 649.

actul vederii rămâne întotdeauna necuprindere, incomprehensibilitate a ceea ce s-a văzut şi că la vedere se ajunge prin lumină. Toate aceste trei lucruri sunt *juste*.

Însă, în totală dezicere față de *realitatea experenţială a slavei*, ideea *vederii* ca *vedere a esenţei*, a fiinţei divine *desfiinţează* cu totul *realitatea vederii*, pentru că vederea extatică este vedere care personalizează pe cel credincios, pentru că e vedere a slavei Treimii, a Dumnezeului tripersonal.

Cu toate acestea, pentru profesorul Rahner realizarea persoanei include *vederea fericitoare*[1481], pentru că, spune el: „vederea fericitoare trebuie să fie *perfect actualizată* în persoana umană, pentru că cea mai mare împlinire a fiinţei sale este *transparenţa* faţă de absolutul lui Dumnezeu”[1482].

„Premisa ontologică pentru vederea fericitoare este *relaţia* dintre creatură şi Creator”[1483] şi această relaţie e posibilă pentru că „nimic finit şi creat nu poate *media* vederea directă a lui Dumnezeu”[1484].

Însă *relaţia* de care vorbeşte profesorul Rahner este situată în cadrul paradigmei *cauzei* şi *a efectului* şi nu în aceea *a iubirii reciproce*.

Spune acesta: vederea „implică o cvasi-formală cauzalitate din partea lui Dumnezeu care ţine cont de mintea creată, în aşa fel încât vederea fericitoare este *o realitate a minţi*i, ca una care cunoaşte *fiinţa însăşi* a lui Dumnezeu”[1485].

Comprehensibilul şi incomprehensibilul cunoaşterii mistice *se desfiinţează reciproc* până la urmă în teologia sa.

Accesul la fiinţa lui Dumnezeu al minţii umane este când *o cunoaştere apriată*, totalizatoare a fiinţei lui Dumnezeu, când o cunoaştere în care cunoscutul din Dumnezeu are *o doză imensă de incomprehensibil*.

Observăm acest lucru din fraze ca acestea: „Numai în cadrul vederii fericitoare directe totala incomprehensibilitate a lui Dumnezeu este *contemplată în ea însăşi*, în ciuda acestei *radicalităţi totale*”[1486] sau: „Vederea este *infinită* şi este de la Dumnezeu Însuşi, pentru că numai Dumnezeu este *obiectul* acestei *adevărate beatitudini*”[1487].

[1481] Ibidem.
[1482] Idem, p. 650.
[1483] Ibidem.
[1484] Ibidem.
[1485] Ibidem.
[1486] Ibidem.
[1487] Ibidem.

Teologul nostru ne atrage atenţia însă, că experienţa despre care vorbim trebuie să nu fie *intelectualizată*, deşi el însuşi face acest lucru: „nu trebuie să interpretăm această *cauzalitate divină formală* drept o acţiune exclusivă îndreptată numai spre mintea omului, excluzând astfel afectul din intelect, pentru că după Scripturi inima omului este *cea care vede* pe Dumnezeu.

Acest *har desăvârşit* care face ca mintea să primească *cauza formală a fiinţei* lui Dumnezeu, teologii o numesc *lumen gloriae*, adică *lumina slavei*.

Căci *harul creat* este *absolut necesar* pentru *vederea fericitoare* iar cei care o văd *deja sunt în har* şi pot creşte în el, pentru că *harul creat* ne dă capacitatea *să creştem*”[1488].

Iarăşi un final dezamăgitor, dar care nu putea să fie altfel.

La baza experienţei sale religioase profesorul Rahner pune *harul creat* şi *vederea esenţei divine*: două *irealităţi* non tradiționale ale teologiei romano-catolice.

Întregul său discurs teologic al improprierii răscumpărării lui Hristos, al primirii Duhului şi al vederii lui Dumnezeu, care are puncte magistrale, după cum am văzut, *se autodesfiinţează* în măsura în care harul, lumina nu este drumul *fără mediere* spre Dumnezeu, ci el face parte din *sfera celor create*.

Abordarea sa experenţială, cu toată aversiunea bună faţă de *intelectualizarea experienţei*, sfârşeşte prin a justifica *intelectualizarea* raportului nostru cu Dumnezeu şi prin a instaura *abisul* dintre noi şi Dumnezeu, de care se bucura profesorul Rahner, că l-a eliminat *înălţarea* Domnului.

Teologia profesorului Rahner este un schelet teologic creat admirabil din multe puncte de vedere, dar care nu poate avea viaţă cu adevărat atâta timp cât *sufletul* său, harul dumnezeiesc, nu este *harul necreat* şi *veşnic* al Prea Sfintei Treimii.

Totuşi trebuie să remarcăm la acesta importanţa pe care o dă experienţei ca *experiere eshatologică* a prezenţei lui Dumnezeu cât şi *a rolului umanităţii* lui Hristos pentru veşnicie, acela de *unică sursă personală* din care ţâşneşte şi va ţâşni lumina dumnezeiască care *va transfigura* lumea.

[1488] Ibidem.

Doctrina îndumnezeirii şi *puterea Duhului Sfânt* la teologul baptist Robert Rakestraw

Profesorul Rakestraw[1489] ne-a atras atenţia prin metoda sa de *receptare critică* a doctrinei îndumnezeirii privită din perspectivă biblică.

Pentru acesta, *doctrina îndumnezeirii* sau *a deificării*, *a divinizării* sau *a participării* la Dumnezeu[1490], care aparţine perioadei ante-niceene[1491] şi care a avut „o surprinzătoare dezvoltare pe de-a-ntregul istoriei creştine, este practic *necunoscută* majorităţii creştinilor (cât şi a multor teologi) din Apus"[1492].

El admite însă că pentru teologia ortodoxă această temă este *fundamentală*[1493] dar că şi „evenghelicii pot primi *un beneficiu considerabil* din *însuşirea* şi *înţelegerea clară* şi *judicioasă* a acestei doctrine"[1494].

Astfel, acesta îşi începe investigaţia teologică de la ceea ce el numeşte *fundamentele scripturale* ale *doctrinei îndumnezeirii*, văzând în Fac. 1, 26 şi II Petr. 1, 4 două texte, „care mai mult decât altele, ne furnizează *baza teologiei theosisului*"[1495].

Potrivit Părinţilor greci, spune autorul nostru, prin cădere omul a pierdut *asemănarea* cu Dumnezeu dar *a păstrat chipul*[1496].

Citându-l pe G. L. Bray, ca tălmăcitor *corect* al îndumnezeirii în teologia patristică[1497], profesorul Rakestraw

---

[1489] A se vedea: http://people.bethel.edu/~rakrob/.

[1490] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, in rev. *Journal of the Evangelical Theological Society* 40: 2 (1997), p. 257-269, *cf.* http://www.bethel.edu/%7Erakrob/files/THEOSIS2.htm.

[1491] Ibidem.

[1492] Ibidem.

[1493] Ibidem.

[1494] Ibidem.

[1495] Ibidem. Capitolul: *Temele / fundamentele biblice* [ale teologiei îndumnezeirii].

[1496] Ibidem.

[1497] Spunea G. L. Bray, *cf.* Ibidem, în *Deification*, apud. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, J. I. Packer, ed., *New Dictionary of Theology*, Ed. InterVarsity, Downers Grove, 1988, p. 189: „*viaţa creştină* este cel mai bine concepută când e văzută ca *restaurare* a asemănării pierdute în cei care sunt *răscumpăraţi în Hristos*.
Aceasta este *o lucrare a Sfântului Duh*, Care ne comunică energiile lui Dumnezeu Însuşi, prin care noi devenim *părtaşi ai naturii divine* (II Petr. 1, 4).
Energiile lui Dumnezeu iradiază din fiinţa Sa şi împărtăşesc această fiinţă. Dar trebuie să înţelegem că *îndumnezeirea persoanei* înseamnă *păstrarea identităţii personale* şi ea nu este *o absorbţie* în esenţa lui Dumnezeu, care rămâne pentru veci *ascunsă* de ochii ei".

spune că doctrina îndumnezeirii se concentrează asupra *restaurării asemănării* cu Dumnezeu sau *a reintegrării* noastre în *viaţa lui Dumnezeu*[1498].

Viaţa în Hristos, tema predilectă a lui Pavel, spune autorul nostru, apare în mai multe texte din epistolele către *Efeseni* şi *Galateni*, care ne vorbesc atât despre *chip* cât şi despre *asemănarea cu Dumnezeu*[1499].

Însă Sfântul Irineu al Lyonului[1500], crede el, este primul teolog al Bisericii care a vorbit *în mod sistematic* despre *doctrina îndumnezeirii*[1501].

Irineu a pus în legătură *nemurirea* cu *comuniunea* cu Dumnezeu şi a văzut *scopul întrupării* Fiului în *îndumnezeirea noastră*[1502].

Lui i-au urmat autorul *Epistolei către Diognet*[1503], Sfântul Ilarie de Pictavium[1504] şi teologii ortodcşi ai secolelor IV şi V[1505].

Printre cei care mai sunt amintitţi ca promotori ai doctrinei îndumnezeirii se regăsesc Sfântul Atanasie cel Mare, Sfinţii Părinţi sinodali de la Niceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Grigorie de Nyssa[1506].

Concluzia sa preliminară vizavi de învăţătura Părinţilor Bisericii în această chestiune e aceea că: „trebuie să încercăm să realizăm că există *două standarde* în viziunea clasică patristică despre *deificare*: unul care evidenţiază *comunicarea atributelor dumnezeieşti* către creştini iar celălalt, care se concentrează pe *participarea creştinilor* la *comuniunea intradivină*”[1507].

Se observă faptul, că autorul nostru nu e capabil să înţeleagă faptul că *iradierea personală* a Treimii înseamnă

[1498] Ibidem.
[1499] Ibidem.
[1500] A se vedea cartea sa *Aflarea şi respingerea falsei cunoaşteri* sau *Contra ereziilor*, în traducerea noastră, care poate fi downloadată de aici, primul volum: http://www.teologiepentruazi.ro/2009/11/03/sfantul-sfin%c8%9bit-mucenic-irineu-al-lyonului-contra-ereziilor-vol-1/
şi al doilea volum de aici: http://www.teologiepentruazi.ro/2009/11/23/sfantul-sfin%c8%9bit-mucenic-irineu-al-lyonului-contra-ereziilor-vol-2/.
[1501] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, art. cit. ant., capitolul: *Dezvoltarea patristică* [a teologiei îndumnezeirii].
[1502] Ibidem.
[1503] A se vedea: http://www.scribd.com/doc/26042487/Epistola-catre-Diognet-PSB-01.
[1504] Idem: http://en.wikipedia.org/wiki/Hilary_of_Poitiers.
[1505] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, art. cit. ant.
[1506] În introducere şi aici, în capitolul dedicat *dezvoltării doctrinei*, *cf.* Ibidem.
[1507] Ibidem.

tocmai *trăirea realaţiilor de iubire* dintre persoanele Treimii prin intermediul luminii divine.

Încercând să dea *o definiţie* doctrinei îndumnezeirii, teologul baptist spune că acest lucru se dovedeşte a fi o lucrare grea, datorită multiplelor nuanţe ale teologiei îndumnezeirii[1508].

Theosis-ul grecesc se traduce prin *deificare* şi e tot una cu englezescul *apotheosis*, care înseamnă *preaslăvire*[1509].

Citându-l pe teologul anglican Kenneth Leech[1510], pe arhiepiscopul ortodox Vasile Krivochéine[1511] şi pe teologul anglican Philip Edgecumbe Hughes[1512], profesorul Rakestraw spune că în cadrul doctrinei îndumnezeirii nu avem de-a face „cu *o transformare* a minţii umane într-una *divină*, cu *o* [transformare] *ontologică* sau cu *o schimbare esenţială* a umanităţii în *dumnezeire*”[1513].

Prima încercare de definire, una negativă după cum vedem, se continuă cu o concentrare specială asupra abordării teologiei atanasiene de către Hughes[1514].

Teologul nostru înţelege theosisul ca *restaurare* şi *reintegrare* a asemănării cu Dumnezeu în fiinţa noastră[1515].

Teologia îndumnezeirii, privită sub aspectul interiorităţii, privită ca realitate interioară a omului credincios spune el, „este mai mult decât *obişnuita concepţie protestantă a sanctificării*”[1516], pentru că „este *o reală împărtăşire de viaţa divină* a întregii fiinţe umane”[1517].

Dacă părintele profesor, ortodox, John Breck[1518] vorbeşte în teologia sa despre o „participare ontologică” atunci când e vorba despre *comuniunea cu Dumnezeu*[1519], luteranul Ross Aden, spune acesta, observă că în teologia ortodoxă „*nădejdea mântuitoare* este *participarea* fiinţei umane la fiinţa

---

[1508] Ibidem. Capitolul: *Definirea îndumnezeirii*.
[1509] Ibidem.
[1510] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Kenneth_Leech.
[1511] Idem: http://www.editionsducerf.fr/html/fiche/ficheauteur.asp?n_aut=3787.
[1512] Idem: http://en.wikipedia.org/wiki/Philip_Edgecumbe_Hughes.
[1513] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, art. cit. ant.
[1514] Autorul nostru citează din cartea lui Philip Edgecumbe Hughes, *The True Image*, Ed. Grand Rapids, Eerdmans, 1989, *cf.* Ibidem.
[1515] Theosis. Capitolul: *Definirea îndumnezeirii*.
[1516] Ibidem.
[1517] Ibidem.
[1518] A se vedea: http://orthodoxwiki.org/John_Breck.
[1519] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, art. cit. ant.

lui Dumnezeu…o împărtăşire deplină de *viaţa* Dumnezeului treimic”[1520].

Evidenţiind teologia profesorul Mantzaridis[1521] despre *îndumnezeire*, profesorul Rakestraw trece apoi la teologia îndumnezeirii a Sfântului Grigorie Palama, unde caracterizează teologia acestuia drept „o puternică viziune *fizică* a îndumnezeirii, care derivă din deificarea naturii umane datorită unirii ipostatice cu Logosul lui Dumnezeu întrupat”[1522].

Teologia lui Vladimir Lossky[1523] despre îndumnezeire şi comentariile arhiepiscopului Krivochéine la opera şi viaţa Sfântului Simeon Noul Teolog[1524] sunt şi ele cuantificate de către autorul nostru, alături de poziţia teologică a lui John Meyendorff[1525] despre deificare, autorul ajungând la concluzia *curioasă*, că doctrina sanctificării a Răsăritului este aproape analoagă cu *imitarea lui Hristos* a Apusului[1526].

Poziţia sa e aceea că, ceea ce în Apus se numeşte *imitare a lui Hristos* este de fapt *manifestarea energiilor Sfântului Duh* din Răsărit[1527].

Prin adoptarea noastră în Hristos de către Tatăl, spune Rakestraw, noi primim de la Duhul puterea spirituală care *se află* în Hristos[1528].

Şi citându-l pe episcopul ortodox Kallistos Ware[1529], autorul nostru subliniază că *unirea* noastră cu Dumnezeu nu se face pentru ortodocşi cu *fiinţa* lui Dumnezeu ci *cu energiile Sale divine*[1530].

Ultimele sublinieri ale poziţiilor ortodoxe vizavi de doctrina îndumnezeirii au în vizor faptul că ortodocşii pun accentul mai mult pe *întruparea Cuvântului* decât pe

---

[1520] Ibidem.
[1521] Una dintre cărțile sale în română: http://www.librariaeminescu.ro/isbn/973-9492-76-8/Georgios-Mantzaridis__Morala-crestina.
[1522] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, art. cit. ant.
[1523] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Lossky.
[1524] Teza noastră doctorală: *Vederea lui Dumnezeu în teologia Sfântului Simeon Noul Teolog*, poate fi downloadată de aici: http://www.teologiepentruazi.ro/2009/11/18/vederea-lui-dumnezeu-in-teologia-sfantului-simeon-noul-teolog/.
[1525] Idem: http://ro.orthodoxwiki.org/John_Meyendorff.
[1526] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, art. cit. ant.
[1527] Ibidem.
[1528] Ibidem.
[1529] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Kallistos_Ware.
[1530] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, art. cit. ant.

crucificarea Sa şi comentează *Filocalia* ca promotoarea ideii, cum că „îndumnezeirea este *revărsarea de har* primită *prin credinţă* şi nu *prin lucrare*”[1531], lucru care e de la sine *neadevărat*, atâta timp cât *Filocalia* e scrisă de *mari nevoitori ai pustiei*.

Evaluând poziţia teologilor protestanţi din Marea Britanie despre tema în discuţie, autorul aminteşte printre altele de teologia lui Henry Scougal[1532], a lui Charles Wesley[1533] [care vorbea despre *divinizarea* tuturor][1534], a lui A. M. Allchin[1535], de *imnele* lui William Williams[1536] şi ale Annei Griffiths şi ale altora care au vorbit despre *doctrina deificării* în anglicanism şi metodism[1537].

Însă ceea ce face *obiectul central* al analizei noastre este poziţia sa critică faţă de doctrina îndumnezeirii din Biserica Ortodoxă, privită de pe *poziţii biblice*, după cum spune autorul nostru[1538].

Prima observaţie critică pe care acesta o face este aceea că *terminologia* doctrinei îndumnezeirii are multe *deficienţe*, termenii doctrinei lăsând să se înţelagă că îndumnezeirea *neagă* distincţia esenţială *calitativă* dintre Dumnezeu şi creaţie[1539].

Profesorul Rakestraw crede că e de preferabil să folosim expresia *asemănarea cu Dumnezeu*, care e mult mai biblică decât conceptele de *unire cu Dumnezeu* sau *comuniune cu Dumnezeu*[1540]. Pentru aceasta citează Ps. 81, 6[1541].

A doua observaţie critică la doctrina îndumnezeirii este aceea că se insistă *prea mult* în cadrul ei pe *umanitate* în general, pe fiinţa umană în general şi nu pe *indivizii generici*[1542].

[1531] Ibidem.
[1532] A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/Henry_Scougal.
[1533] Idem: http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Wesley.
[1534] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, art. cit. ant., capitolul: *Învăţătura britanică* [despre îndumnezeire].
[1535] A se vedea: http://www.bangor.ac.uk/trs/staff/a_m_allchin.php.
[1536] Idem: http://www.cyberhymnal.org/bio/w/i/l/williams_w.htm.
[1537] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis*, art. cit. ant.
[1538] Ibidem. *Poziţie critică asupra doctrinei* [îndumnezeirii].
[1539] Ibidem.
[1540] Ibidem. Citând pe Michael Ramsey, cu cartea sa: *Toward a Fuller Vision: Orthodoxy and the Anglican Experience*, Ed. Morehouse Barlow, Wilton, 1984, p. 122, autorul spune că Ramsey prefera, în acord cu arhiepiscopul de Canterbury E. C. Miller, să nu vorbească despre *deificare* sau despre *theosis*, ci mai degrabă despre *asemănarea cu Dumnezeu* sau despre *asemănarea cu Hristos*.
[1541] Ibidem.
[1542] Ibidem.

Însă, spune el, nu există texte scripturale care să vorbească despre *o fiinţă generică* care participă la viaţa lui Dumnezeu[1543].

A treia *slăbiciune*, spune el, a doctrinei, şi subliniază, mai ales în partea ortodoxă, cuprinde o prea pronunţată *subliniere* a rolului Sacramentelor în înţelegerea doctrinei ca atare, pe de o parte iar, pe de altă parte, atitudinea *negativistă* faţă de *actul sexual*, *unirea sexuală* şi *naşterea biologică*[1544].

Însă recunoaşte în mod deschis că *notele fundamentale* ale doctrinei îndumnezeirii sunt mult mai *importante* decât *slăbiciunile* ei[1545].

Astfel, spune acesta, chiar dacă conceptul de îndumnezeire nu este *precizat ca atare*, în termenii pe care îi are acum, în Scriptură, el este *o realitate biblică*[1546].

Prima notă pozitivă a doctrinei îndumnezeirii este aceea că ea este *o realitate biblică*, chiar dacă, spune el, nu este prezentată într-o *terminologie biblică strictă*.

Teologii care vorbesc despre *theosis*, spune Rakestraw, se bazează în mod preponderent pe doctrina paulină biblică[1547].

II Cor. 3, 17-18, I Cor. 2, 16; 2, 13; I Tes. 2, 13 ca şi I Petr. 4, 11, In. 14, 12 şi F. Ap. , cap. 1 şi 2[1548] ne vorbesc despre „*împărtăşirea* de actele lui Hristos cel înviat prin energia care locuieşte întru Duhul"[1549].

De aceea „conceptul de *fiinţă nouă în Hristos*", spune profesorul baptist, „poate lua *un nou înţeles* dacă noi realizăm pe fiecare zi *participarea genuină* la viaţa şi energiile lui Dumnezeu"[1550] şi îi invită pe toţi „evanghelicii" la o înţelegere *corectă* a doctrinei, pentru că, spune acesta, cei care vor să dezvolte o înaltă viziune teologică evanghelică despre participarea la Dumnezeu au la îndemână un fundament scriptural *foarte solid*[1551].

A doua notă pozitivă a doctrinei îndumnezeirii este aceea că oferă foarte *multă nădejde* acelor creştini care doresc să găsească *o viaţă spirituală abundentă* aici, pe pământ[1552].

1543 Ibidem.
1544 Ibidem.
1545 Ibidem.
1546 Ibidem.
1547 Ibidem.
1548 Ibidem.
1549 Ibidem.
1550 Ibidem.
1551 Ibidem.
1552 Ibidem.

Pentru acest motiv ea este *o paradigmă a schimbării* care e plină de dinamism în viaţa noastră[1553].

Teologul nostru spune, că teologul luteran Ross Aden conştientizase faptul că doctrina îndumnezeirii vorbeşte despre *un proces de transformare prin harul sfinţitor*[1554], dar că această doctrină, care este „mai mult decât *o înţelegere a harului* ca *iertare* sau ca *energie*, va fi şi mai bine înţeleasă, dacă va fi *o înţelegere comprehensivă biblică a harului*, de-o potrivă ca *iertare* sau ca *dar*, dar şi ca *energie* sau ca *putere interioară întăritoare*"[1555].

Pentru aceasta observă el: „Teologii ortodocşi subliniază pe drept *moştenirea/improprierea actuală* a naturii harului, însă Noul Testament subliniază că harul lui Dumnezeu este *un dar abundent al iertării*, venit prin Hristos, pe care *nu îl merităm*, lucru pe care trebuie să *îl tuşăm* de asemenea"[1556].

A treia notă pozitivă a doctrinei este acela că ea face parte din *teologia însăşi*[1557].

Citându-l pe Kenneth Leech, care spunea că deificarea este în teologia ortodoxă *însăşi teologia* şi pe teologul Vladimir Lossky, care nu separa *teologia* de *experienţă*, profesorul Rakestraw îndeamnă la *o atenţie aparte* asupra acestei doctrine[1558].

În ceea ce priveşte partea a doua a subiectului nostru, adică *puterea Sfântului Duh*, profesorul Rakestraw are o analiză punctuală asupra doctrinei biblice referitoare la *darurile Sfantului Duh* şi la cei care le primesc.

Mai întâi de toate, el atrage atenţia asupra inflaţiei de voci care mărturisesc despre *posesia puterii Duhului*[1559] şi în acelaşi timp sondajele de opinie arată că populaţia Angliei găseşte *Biserica* şi *predica pastorilor* drept *plictisitoare*[1560].

Marele păcat al predicatorilor este pentru el acela, că „nu se predică *Cuvântul lui Dumnezeu* prin *puterea Duhului lui Dumnezeu*"[1561].

[1553] Ibidem.
[1554] Ibidem.
[1555] Ibidem.
[1556] Ibidem.
[1557] Ibidem.
[1558] Ibidem.
[1559] Prof. Dr. Robert V. Rakestraw, *The Power of the Holy Spirit in Your Preaching*, paper presented at the Bethel Seminary Preaching Institute, St. Paul, MN, February 24, 1992, *cf.* http://www.bethel.edu/%7Erakrob/files/Power_HS_Preaching3.htm, cap. *Introducere*.
[1560] Ibidem.
[1561] Ibidem.

Însă pentru a clarifica problema, acesta spune că *ungerea Duhului* este în acelaşi timp *o promisiune divină* dar şi *o actuală experiere a călăuzirii* lui Dumnezeu[1562].

Pentru a predica *în puterea Duhului*, spune el, trebuie să te pregăteşti printr-o rugăciune a deznădejdii că nu ştii ce să spui, printr-o atenţie la datele pe care le expui şi în al treilea rând prin condamnarea păcatului în noi înşine[1563].

Teologul nostru găseşte însă un suport biblic puternic şi acestei doctrine[1564], pentru ca apoi să îşi focuseze atenţia asupra *modului de obţinere* a puterii Duhului[1565].

Pentru a primi pe Duhul, spune acesta, trebuie să simţi *o nevoie adâncă* de El[1566], să Îl ceri şi să crezi că *va veni*[1567] şi *să Îl cauţi mereu*[1568].

Însă nu trebuie să ne limităm la rugăciunile ocazionate de cult, atenţionează el, ci trebuie *să ne rugăm continuu*[1569].

Primirea puterii Sfântului Duh pare să fie pentru teologul nostru *o evidenţă personală*[1570] şi el o leagă îndeosebi de *momentul predicării*[1571].

De aceea e convins mereu, mărturiseşte el, că nu poate predică fără *puterea Duhului* şi că noi trebuie *să o aşteptăm* oricând predicăm[1572].

A vorbi întru Duhul înseamnă a fi ca *un foc* pentru congregaţie, care îi aprinde şi pe membrii ei[1573].

Cu alte cuvinte, avem de-a face cu *o realitate inspiratoare*, însufleţitoare pentru toţi şi nu cu *un act teatral*[1574].

Puterea Duhului, continuă acesta, „vine în diferite feluri, la indivizi diferiţi”[1575] însă e receptată „ca ceva *genuin* şi care *aparţine* lui Dumnezeu”[1576].

Însă din explicaţiile sale transpare faptul că *puterea Duhului* îl vizitează pe predicator numai când el predică *în*

[1562] Ibidem. Capitolul: *Înţelesul puterii* [Sfântului Duh].
[1563] Ibidem.
[1564] Ibidem. Capitolul: *Este un concept biblic?*
[1565] Ibidem. Capitolul: *Obţinerea puterii* [Duhului].
[1566] Ibidem.
[1567] Ibidem.
[1568] Ibidem.
[1569] Ibidem.
[1570] Ibidem.
[1571] Ibidem.
[1572] Ibidem. Capitolul: *Suveranitatea lui Dumnezeu.*
[1573] Ibidem.
[1574] Ibidem.
[1575] Ibidem.
[1576] Ibidem.

mod autentic şi nu e *o realitate intimă* pe tot parcursul vieţii sale.

În capitolul *Obstacolele [primirii] puterii*, un capitol interesant, el vorbeşte despre rolul pocăinţei în viaţa noastră şi în acelaşi timp despre *frica* evanghelicilor de a fi *entuziaşti*, frică considerată ca *cel mai mare păcat* de John Wesley[1577].

Însă capitolele terminale ale lucrării, intitulate „Evidenţele puterii" şi „Lucrând cu Duhul", concentrează întregul subiect ca atare.

Membrii congregaţiei *simt imediat* pe Duhul în predica noastră, spune Rakestraw, fără să mai fie *nevoie* de alte explicaţii[1578].

Una dintre evidenţele *predicii harismate* e aceea că *se petrec convertiri*[1579].

Cei care Îl simt pe Duhul în predica noastră, spune el, sunt *mişcaţi* de Dumnezeu şi Dumnezeu le dă *vitalitate* în viaţa lor[1580].

Lucrarea împreună cu Dumnezeu are *logica focului* şi predica trebuie să fie *raţională* şi *în spiritul biblic* dar, în acelaşi timp, să aibă *simţul durerii*, al *insistenţei energice*[1581].

Profesorul Rakestraw nu are în vedere aici prezenţa reală, *cotidiană* a Sfântului Duh în cei credincioşi, ci reliefează numai prezenţa Duhului în *ministerul predicării*.

Textul său degajă ideea că puterea Duhului e *puterea acaparatoare* a lui Dumnezeu, dar care nu este înţeleasă ca *o mulţime de daruri* sau care aduce în noi *mulţime de daruri*, ci numai ca *dar al predicării*.

În concluzie, avem de-a face cu o deschidere îmbucurătoare a profesorului Rakestraw către înţelegerea teologiei îndumnezeirii, însă în marginile unei teologii neoprotestante luate ca fundament de viaţă şi gândire, care anulează Sfintele Taine ale Bisericii şi Îl vede pe Duhul Sfânt numai ca *putere* care te inspiră şi mai puţin ca *Cel ce te sfinţeşte*.

Trecând peste ceea ce el numeşte *slăbiciunile* lui *theosis*, cele trei note *pozitive* ale teologiei îndumnezeirii pe care le relevă, şi anume, că e *o învăţătură biblică*, că *aduce*

[1577] Ibidem. Capitolul: *Obstacolele [primirii] puterii* [Duhului]. A se vedea: http://en.wikipedia.org/wiki/John_Wesley.

[1578] Ibidem.Capitolul: *Evidenţele puterii* [Sfântului Duh].

[1579] Ibidem.

[1580] Ibidem.

[1581] Ibidem. Capitolul: *Lucrând cu Duhul*.

multă nădejde şi că e *însăşi esenţa teologiei*, nu pot decât să ne bucure.

Însă este evidentă şi la acesta *neputinţa profundă* de a percepe *realitatea de fapt a îndumnezeirii*, motiv pentru care se limitează doar la *recenzarea* descrierilor patristice.

Evaluarea teologiei mistice simeoniene de către arhiepiscopul Vasile Krivochéine

În secţiunea de faţă vom discuta binecunoscuta monografie a ÎPS Vasile Krivochéine la opera simeoniană, intitulată *În lumina lui Hristos*, încercând să distingem modul cum a receptat acesta *teologia slavei* la Sfântul Simeon Noul Teolog.

După o introducere în trei capitole la viaţa Sfântului Simeon, primul capitol teologic se ocupă de pocăinţă ca *necesitate universală*[1582] şi care vizează omul în deplinătatea sa[1583].

De aici se porneşte spre curăţirea de patimi iar lacrimile sunt un „element indispensabil al pocăinţei"[1584] pentru Sfântul Simeon.

ÎPS Vasile constată că Sfântul Simeon vede în *lacrimile pocăinţei* drept „o cale…[care duce] *la contemplaţie* şi *la unirea cu Duhul Sfânt*"[1585] şi că adevărata pocăinţă „*transformă* caracterul *pedepsitor* al lacrimilor şi ne duce la *vederea luminii*"[1586].

Importanţa pocăinţei, continuă acesta, constă în aceea că ea îl ridică pe omul botezat „la o starte superioară aceleia [de] dinaintea căderii"[1587] şi una din roadele pocăinţei este *nepătimirea*[1588].

Legând întotdeauna *pocăinţa* de *frica de Dumnezeu*[1589], spune ÎPS Krivochéine, Sfântul Simeon conexează pe acestea două *beţiei duhovniceşti*, acelei *beţii treze*[1590] *a bucuriei* pe care o produce asceza.

Pocăinţa este la Simeon „o cale care duce întotdeauna la ţintă"[1591] şi pocăinţa are un caracter „*dureros*, violent"[1592] dar tocmai pentru aceasta şi *mântuitor*[1593].

[1582] Arhiep. Vasile Krivochéine, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022). Viaţa – Spiritualitatea – Învăţătura*, trad. din lb. fr. de Pr. Conf. Dr. Vasile Leb şi Ierom. Gheorghe Iordan, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 63.
[1583] Idem, p. 64.
[1584] Idem, p. 65.
[1585] Ibidem.
[1586] Ibidem.
[1587] Idem, p. 68.
[1588] Idem, p. 70.
[1589] Idem, p. 75.
[1590] Ibidem.
[1591] Idem, p. 76.
[1592] Ibidem.
[1593] Ibidem.

Încheind capitolul dedicat pocăinţei cu ideea că pocăinţa adevărată este „o stare permanentă a sufletului”[1594] în teologia simeoniană, acesta spune în capitolul următor, că rugăciunea este *o problemă centrală* în spiritualitatea simeoniană[1595].

Rugăciunea *eclesială* se îmbină la Simeon cu cea *particulară*[1596], spune arhiepiscopul nostru, şi acesta observă că rugăciunile particulare ale Sfântului Simeon sunt *rugăciuni cu caracter treimic*[1597].

Sfântul Simeon Îl roagă pe Hristos „*să-l învrednicească* de pătimirile Sale şi de slava Sa”[1598], să-l *tămăduiască* de rănile sale interioare[1599], să i Se arate sau Îi cere lui Dumnezeu să *îi trimită* pe Duhul cel Sfânt[1600].

ÎPS Vasile observă că la Sfântul Simeon există peste tot „simţămintele nevredniciei omeneşti”[1601], pocăinţa sa însă fiind amestecată de fiecare dată cu *descrieri extatice*[1602].

În rugăciunile simeoniene, atât de bogate din punct de vedere teologic şi atât de diversificate ca tematică, se vede că pocăinţa şi slăvirea lui Dumnezeu aduc iluminarea şi lumina dumnezeiască[1603] şi sinceritatea sa în rugăciune se manifestă prin trecerea bruscă de la *pocăinţă* la *vederea luminii dumnezeieşti*[1604].

Autorul nostru accentuează că Simeon nu este *un Teolog mistic* fără să fie şi *un Teolog al ascezei*, pentru că, la fel ca şi pentru ceilalţi Sfinţi Părinţi anteriori, „experienţa mistică nu era decât *încoronarea* vieţii ascetice în Dumnezeu”[1605].

Însă la Simeon, spune el, se observă o anumită *particularitate*, aceea a experienţei mistice „înţeleasă ca *experienţă conştientă*”[1606] şi se vede că acesta „nu separa *efortul ascetic* de *viaţa mistică*, trecând întotdeauna de la una la alta”[1607].

[1594] Ibidem.
[1595] Idem, p. 77.
[1596] Idem, p.79.
[1597] Idem, p. 81.
[1598] Ibidem.
[1599] Ibidem.
[1600] Idem, p. 82.
[1601] Idem, p. 83.
[1602] Idem, p. 87.
[1603] Idem, p. 89.
[1604] Ibidem.
[1605] Idem, p. 90.
[1606] Ibidem.
[1607] Ibidem.

Rolul central al *Părintelui duhovnicesc* în teologia sa vine din aceea că Părintele duhovnicesc este *călăuzitorul*[1608] nostru spre sfinţenie şi, în acelşi timp, cel prin care avem *racordare directă* la „lanţul viu al Tradiţiei”[1609].

Prin legătura noastră de mare intimitate cu Părintele duhovnicesc aflăm de fapt că „darurile lui Dumnezeu nu sunt *micşoarate* în timpul prezent...[şi] că totul depinde de noi”[1610].

Dar vedem cu adevărat importanţa capitală a unui *Părinte* în viaţa noastră, când observăm *nepătimirea*[1611] Părintelui duhovnicesc pe care ni-l dăruie Dumnezeu.

Ascultarea adevărată, observă foarte bine ÎPS Vasile, este la Simeon *ascultarea de Părintele duhovnicesc* pe care Sfântul Duh ni-l *descoperă*[1612] şi *ne întăreşte*, prin diferite minuni, *convingerea în el*.

Acesta „este *o fiinţă harismatică*, [este] *chipul viu* al lui Hristos, Însuşi Hristos. A asculta de el înseamnă *a-L imita* pe Hristos în întreaga Sa viaţă pământească, a trăi marile momente ale Evangheliei: schimbarea la faţă/trup, pătimirea, moartea şi învierea.

Şi chiar [a trăi] dincolo de viaţa pământească a lui Hristos, în Cincizecime, care *se reproduce lăuntric* în fiecare creştin adevărat cu o putere nemicşorată, [începând] din timpul Apostolilor”[1613].

Ascultarea de Părintele duhovnicesc este însăşi *naşterea noastră* spre viaţa duhovnicească şi în intimitatea cu el înţelegem *raportul corect* dintre *libertatea omului* şi *răspunsul necondiţionat la chemarea lui Dumnezeu*[1614].

Dar Sfântul Simeon este, spune autorul nostru, „poate primul dintre scriitorii ascetici care pune *Euharistia* şi *împărtăşirea* în *centrul căii* către Dumnezeu”[1615].

Simeon insistă pe îndumnezeirea noastră prin împărtăşirea cu Sfintele Taine ale Domnului[1616] şi pe „încorporarea permanentă”[1617] în Hristos.

[1608] Idem, p. 94.
[1609] Idem, p. 95.
[1610] Idem, p. 97.
[1611] Idem, p. 98.
[1612] Idem, p. 101.
[1613] Idem, p. 103.
[1614] Ibidem.
[1615] Idem, p. 104.
[1616] Idem, p. 105.
[1617] Ibidem.

„Darurile euharistice sunt bunătăţile veşnice pregătite de Dumnezeu celor care Îl iubesc pe El”[1618] şi „este învierea spre viaţa veşnică”[1619].

Împărtăşirea conştientă însă de Domnul e cea care *ne dă viaţă*[1620] şi ne împărtăşim în mod conștient de Domnul dacă vedem „lumina Dumnezeirii în Sfintele Daruri”[1621].

Experienţa euharistică este pentru Simeon *o experienţă mistică*, tainică, îndumnezeitoare şi ÎPS Vasile a înţeles foarte bine acest lucru.

Legătura interioară dintre *lacrimi* şi *împărtăşire* la Sfântul Simeon e una foarte profundă[1622], chiar dacă *atunci* şi *acum* pregătirea noastră pentru împărtăşire *eludează* importanţa spălării noastre prin lacrimi în fiecare zi[1623].

Simţirea harului este evidentă la Simeon şi în teologia sa referitoare la Sfânta Mărturisire şi la Sfânta Preoţie.

Hirotonia „conferă *o harismă profetică*, adică *un dar al Duhului Sfânt*”[1624] iar „*puterea de a lega* şi *dezlega*, ca şi capacitatea de *a auzi mărturisiri* sunt de necugetat pentru Simeon fără *a avea harul Duhului Sfânt*”[1625].

Sfântul Duh lucrează şi în Sfântul Botez[1626] dar lui trebuie să îi urmeze *Botezul Duhului*, văzut ca „*o nouă naştere* şi *o vedere a lui Dumnezeu*”[1627].

Pentru Sfântul Simeon lacrimile sunt văzute şi ele ca *un al doilea Botez*[1628], care îl pregătește pe cel credincios atât pentru *împărtăşirea cu Domnul* cât şi pentru *vederea slavei dumnezeieşti*.

ÎPS Vasile remarcă acest lucru foarte punctual, spunând că: „Euharistia este în *relaţie strânsă* cu Botezul Duhului care este *un eveniment mistic conştient*.

În acelaşi timp el este *un eveniment personal lăuntric*.

Simeon nesocoteşte cu totul orice fel de *fenomene spirituale colective extatice* cu expresiile lor *văzute*, ca şi diferitele metode mai mult sau mai puţin *artificiale* spre a provoca *entuziasmul duhovnicesc*”[1629].

[1618] Idem, p. 108.
[1619] Idem, p. 109.
[1620] Idem, p. 110.
[1621] Idem, p. 111.
[1622] Idem, p. 122.
[1623] Idem, p. 123.
[1624] Idem, p. 129.
[1625] Idem, p. 134.
[1626] Idem, p. 146.
[1627] Idem, p. 148.
[1628] Idem, p. 149.
[1629] Idem, p. 153.

Ajungând la discutarea propriu-zisă a experienţei mistice simeoniene, autorul nostru reafirmă faptul că atributul *conştienţei* vederii lui Dumnezeu este definitoriu la Sfântul Simeon[1630].

Cunoaşterea lui Dumnezeu este *personală* şi *conştientă*[1631]. Vederea lui Dumnezeu începe de aici, de pe pământ[1632], şi este *definitorie* pentru un creştin ortodox, pentru că „a simţi harul şi a fi luminat de el întru cunoştinţă [γνώσει] şi în contemplaţie este pentru Simeon în aşa măsură *o trăsătură esenţială* a creştinului, încât cel care n-a primit această *vedere conştientă* nu poate purta acest nume"[1633].

ÎPS Vasile notează foarte corect, că afirmarea categorică *a conştienţei experienţei harului* din partea Sfântului Simeon are şi unele *rezerve* la acesta[1634], pentru că Simeon subliniază „că *plinătatea cunoştinţei* aparţine veacului viitor"[1635].

De aceea autorul nostru nu vede în cazul Sfântului Simeon că acesta ar propune o învăţătură *nouă*, alta decât a Părinţilor anteriori[1636].

Simeon cere *experienţă duhovnicească* pentru *a înţelege* Scripturile[1637] şi Îl vede pe Duhul Sfânt drept *cheia* care deschide drumul spre *comoara de har* şi *de înţelegere* a Scripturii[1638].

Împlinirea poruncilor ne aduce *cunoaşterea duhovnicească*, care „se revarsă într-o experienţă *conştientă* şi *personală* a Dumnezeirii"[1639].

Tocmai de aceea Sfântul Simeon nu vorbeşte de *vederea luminii* mai înainte de a vorbi despre *drumul ortodox al curăţirii de patimi* care ne pregăteşte pentru *vederea slavei dumnezeieşti*.

Arhiepiscopul Krivochéine remarcă şi aceea că nu *studiul ştiinţific al teologiei* e considerat de Sfântul Simon drept *un parcurs veridic* spre dobândirea *cunoaşterii lui Dumnezeu*[1640].

[1630] Idem, p. 169.
[1631] Ibidem.
[1632] Idem, p. 170.
[1633] Ibidem.
[1634] Idem, p. 171.
[1635] Ibidem.
[1636] Idem, p. 175.
[1637] Idem, p. 177.
[1638] Idem, p. 178.
[1639] Idem, p. 179.
[1640] Idem, p. 187.

Descoperirea dumnezeiască este *sursa autentică* a teologiei[1641] pentru acesta, căci „fără lumina Duhului Sfânt, Dumnezeu nu poate fi cunoscut”[1642].

Dar cu toate că Simon vorbeşte despre *vedere* şi despre *accesibil* în Dumnezeu, în acelaşi timp Dumnezeul treimic este pentru Simon „în mod absolut necunoscut”[1643].

Simeon nu contestă *prăpastia ontologică* dintre Dumnezeu şi întreaga creaţie[1644], pentru că inaccesibilitatea Sa are drept fundament *veşnicia* lui Dumnezeu[1645].

„Transcendenţa absolută a lui Dumnzeu în raport cu orice zidire”[1646] nu exclude *accesibilitatea* la slava Sa[1647], însă cunoaşterea lui Dumnezeu implică *înaintarea veşnică* în *continua noutate a slavei lui Dumnezeu*.

Autorul nostru observă că în discuţia polemică triadologică cu mitropolitul Ştefan al Nicomidiei, Sfântul Simon nu pledează pentru „*o apropiere raţională* de Dumnezeu”[1648] ci dă o rezolvare falsei *dileme* în interiorul experienţei mistice şi spune că Simon „păstrează în viziunile sale cele mai înalte deosebirea între *esenţa* şi *energiile* lui Dumnezeu”[1649].

Extazele simeoniene nu vorbesc despre *o unire* cu fiinţa lui Dumnezeu, ci despre *o experiere a stălucirii slavei dumnezeieşti a Treimii*[1650].

„Unirea negrăită”[1651] cu slava lui Dumnezeu este o „amestecare fără amestec”[1652], care cuprinde şi trupul[1653], e o participare la slavă[1654], despre care Simeon dă detalii din propria sa experienţă într-un mod nesistematic[1655].

Simeon vrea să exprime, „pe cât posibil, inexprimabilul”[1656] experienţei sale, fără a fi „un teolog

---

[1641] Idem, p. 188.
[1642] Idem, p. 191.
[1643] Idem, p. 193.
[1644] Ibidem.
[1645] Idem, p. 194.
[1646] Idem, p. 196.
[1647] Idem, p. 200.
[1648] Idem, p. 203.
[1649] Idem, p. 204.
[1650] Idem, p. 205.
[1651] Ibidem.
[1652] Ibidem.
[1653] Ibidem.
[1654] Ibidem.
[1655] Idem, p. 207.
[1656] Ibidem.

sistematic”[1657], iar paradoxurile, antinomiile şi chiar contradicţiile sale sunt *aparente*[1658].

Accentuarea apologetică a arhiepiscopului pe *grandoarea* şi *bogăţia interioară* a teologiei simeoniene ni se pare foarte corectă: „Simeon nu este nicidecum *un gânditor slab*, incapabil să gândească în mod consecvent, ci…majoritatea *contradicţiilor* sale se explică prin caracterul *paradoxal* şi *antinomic* al tainei creştine, care face atât de *dificilă*, dacă nu *cu neputinţă*, exprimarea sa în limbaj logic şi consecvent, mai ales dacă cineva se apropie de această taină într-un mod *concret* şi *existenţial*, cum era cazul lui Simeon”[1659].

Şi arhiepiscopul observă, după cum am observat şi noi, că Simeon nu vorbeşte numai în terminologia *consacrată* despre taina lui Dumnezeu ci *vorbeşte intim*, personalizând în rugăciune şi în scris *relaţia sa* cu Dumnezeu[1660].

Vederea mistică are *unitate interioară*[1661], spune autorul, iar când vorbeşte de *vedere*, Simeon vorbeşte în acelaşi timp de *sălăşluirea lui Dumnezeu în noi*[1662].

Această *sălăşluire* a lui Dumnezeu în inima noastră, face ca „dumnezeiescul...fără formă, [să] ia formă într-un mod de neconceput şi [să] se concentreze în inimă”[1663].

Nu putem fi însă de acord cu ÎPS Vasile, când acesta afirmă, că „Simeon face multe şi deosebite eforturi spre a da în scrierile sale *explicaţii* şi *justificări teologice*, adesea de un caracter simbolic, experienţei sale de vedere a lui Dumnezeu şi unirii sale cu El”[1664].

Sfântul Simeon, credem noi, nu a dorit să prezinte în mod *simbolic* propriile sale extaze, ci el *a relatat* pur şi simplu cea ce s-a petrecut în extaz, descriind în cuvinte umane lucrurile dumnezeieşti.

Deşi recunoaşte că Simeon nu îşi *trădează* experienţa mistică atunci când o descrie[1665], totuşi arhiepiscopul nostru crede că „explicaţiile sale *simbolice* par *a se deosebi uşor* de experienţele sale mistice personale”[1666].

[1657] Idem, p. 208.
[1658] Ibidem.
[1659] Ibidem.
[1660] Idem, p. 209.
[1661] Idem, p. 211.
[1662] Idem, p. 214.
[1663] Idem, p. 219.
[1664] Idem, p. 226.
[1665] Ibidem.
[1666] Ibidem.

În ceea ce ne priveşte, credem că paradigmele sale imagologice sunt create ca să exprime *sensurile multiple* ale vederilor dumnezeieşti pe care le-a trăit şi nu *să le epuizeze* şi ele sunt *ilustrări ermineutice*, fără a avea scopul de *a conceptualiza* sau *a transforma în simbol* experienţele sale extatice.

Însă, dacă vorbim *stricto sensu* despre *distincţia reală* dintre *confesiunea extatică* şi *imaginea simbolică* creată ca să exprime experienţa extatică, atunci putem fi de acord cu arhiepiscopul nostru, pentru că, e normal să fie aşa, imaginea simbolică poate *să exprime* sau *nu*, în mod concret, *vederea extatică*.

În discuţia despre vederea luminii (cap. XVI), autorul accentuează „caracterul extatic şi inefabilul vederii luminii"[1667] şi crede că Simeon dezvoltă „*o teorie a cunoaşterii*, potrivit căreia *vederea* are *primatul* asupra *auzului*"[1668].

Preferând *Imnele Catehezelor* simeoniene, autorul nostru consideră că în *Imne* avem de-a face cu exprimări teologice mature, scrise la maturitate[1669], dar că aici, ca şi în *Cateheze*, „Simeon e tulburat de *aceleaşi temeri* când strălucirea luminii *slăbeşte* sau *dispare*"[1670] din fiinţa sa.

Vederea îl umple de *uimire* pe Sfântul Simeon[1671].

Vederea are diferite *grade de intensitate*[1672], e receptată întotdeauna ca „o minune înfricoşătoare"[1673], „sufletul întreg este *transformat* de lumina dumnezeiască"[1674] iar în experienţele sale, „realităţi care par *destul de diferite*…se reduc la *una singură*, atunci când vorbeşte despre *lumina dumnezeiască*"[1675].

Autorul precizează la sfârşitul cap. al XVI-lea, că lumina de care vorbeşte Simeon este *lumina Treimii*[1676], deşi el vorbeşte mai ales de *lumina lui Hristos* şi *a Duhului*[1677].

În începutul capitolului al XVII-lea, arhiepiscopul Vasile Krivochéine mărturiseşte cât de greu e să vorbeşti

---

[1667] Idem, p. 233.
[1668] Idem, p. 239.
[1669] Idem, p. 243.
[1670] Ibidem.
[1671] Idem, p. 246.
[1672] Idem, p. 252.
[1673] Idem, p. 254.
[1674] Ibidem.
[1675] Idem, p. 256.
[1676] Ibidem.
[1677] Idem, p. 257.

despre Hristos în teologia lui Simeon[1678], atâta timp cât „pentru el Hristos este *plinătatea* şi *totalitatea a tot binele*”[1679] şi remarcă faptul că „Hristos este *Împărăţia Cerurilor*, iar Sfântul Duh este *sămânţa Lui*”[1680] pentru Sfântul Simeon.

„Evlavia hristologică a lui Simeon [este] *simplă* şi *unică* în izvorul său”, spune autorul în concluzii, „căci ea izvorăşte dintr-o *vedere personală* a lui Hristos şi din arătările Sale înaintea lui Simeon, fiind expresia iubirii sale pentru Mântuitorul”[1681].

Evaluând teologia Sfântului Duh la Sfântul Simeon, arhiepiscopul Vasile spune că nu găsim la acesta „o învăţătură dogmatică *completă* cu privire la Sfântul Duh”[1682] şi că Simeon se adresează „când lui Hristos, când Duhului Sfânt, fără *a putea distinge bine* când trece de la Unul la Altul…[pentru că] lucrarea Lor pare de nedespărţit”[1683] la el.

Deşi, uneori, „Simeon pare *să identifice* harul cu Sfântul Duh în noi”[1684], spune el, el vede *harul* ca fiind *al Treimii* şi prezintă de multe ori „această *unitate de nedespărţit* dintre *descoperirea* şi *vederea* Fiului în Duhul Sfânt”[1685].

Hristos locuieşte în noi prin Duhul[1686] dar el vorbeşte, în acelaşi timp, şi de vederea Treimii în noi[1687], lucruri care nu se exclud reciproc.

Văzând scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu ca fiind *îndumnezeirea omului*[1688], Sfântul Simeon consideră vederea dumnezeiască drept *o urmare lăuntrică* şi *personală* a învierii Sale[1689].

Simeon vorbeşte despre „diferite învieri, mistice şi finale”[1690], văzând învierea mistică de acum ca referindu-se la suflet[1691], pentru ca „la învierea finală omul în totalitate, trup şi suflet…[să fie] *înduhovnicit* şi *îndumnezeit*”[1692].

[1678] Idem, p. 258.
[1679] Ibidem.
[1680] Idem, p. 260.
[1681] Idem, p. 280.
[1682] Idem, p. 282.
[1683] Idem, p. 285.
[1684] Idem, p. 287.
[1685] Idem, p. 293.
[1686] Idem, p. 294.
[1687] Idem, p. 306.
[1688] Idem, p. 326.
[1689] Idem, p. 333.
[1690] Ibidem.
[1691] Idem, p. 334.
[1692] Ibidem.

Astfel, *Ziua Domnului* este „deopotrivă *un eveniment eshatologic real* şi *un fapt mistic lăuntric* al vieţii de aici, premergător celeilalte”[1693] pentru Simeon şi întâlnirea extatică cu El este caracterizată de arhiepsicopul nostru „mai degrabă *o răzleţire* a duhului decât *o pierdere de cunoştinţă*”[1694].

Dumnezeu ne ridică la vederea slavei Sale şi permanentizarea luminii în fiinţa noastră ne dă să trăim mereu „o contemplare inefabilă” [1695] a slavei lui Dumnezeu.

Cei desăvârşiţi trăiesc „contemplări conştiente, senine şi neîncetate ale lui Dumnezeu, bogate în taine inexprimabile”[1696], bucurându-se de nepătimire, „care apare nu numai ca *o eliberare deplină* de înrobirile trupeşti, ci şi ca o dragoste pentru frumuseţile cereşti, ca *o îndulcire duhovnicească*”[1697].

Evidenţiind rolul iubirii de *împărăteasă* a virtuţilor[1698], ultimul capitol pe care arhiepiscopul Vasile îl dedică teologiei simeoniene se ocupă de *teologia îndumnezeirii*.

Omul, spune el, se îndumnezeieşte prin har la Sfântul Simeon[1699] şi îndumnezeirea este „un proces neîntrerupt”[1700] şi conştient/conştientizat permanent[1701].

„Deplinătatea îndumnezeirii…ţine…de nesfârşirea eshatologică”[1702] şi este *ţelul* lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu[1703].

În epilogul cărţii, autorul precizează aceea că, cu toată *surclasarea* teologiei simeoniene de teologia „mult mai *sistematică*”[1704] a Sfântului Grigorie Palama, „pentru noi Sfântul Simeon rămâne mereu bărbatul unei *adânci experienţe mistice personale* şi care a ştiut să exprime acest lucru într-un chip *nespus de mişcător*”[1705].

Ataşamentul ÎPS Vasile faţă de Sfântul Simeon e *viu* şi *convingător* pentru noi şi s-a văzut acest lucru pe tot parcursul examinării scrierii sale.

[1693] Idem, p. 338.
[1694] Idem, p. 376.
[1695] Idem, p. 380.
[1696] Idem, p. 381.
[1697] Idem, p. 392.
[1698] Idem, p. 417.
[1699] Idem, p. 420.
[1700] Ibidem.
[1701] Idem, p. 424.
[1702] Ibidem.
[1703] Idem, p. 428.
[1704] Idem, p. 432.
[1705] Ibidem.

În concluzie, receptarea teologiei Sfântului Simeon de către arhiepiscopul Vasile Krivochéine se dovedeşte a fi *congenială* cu teologia simeoniană şi acesta prezintă teologia mistică simeoniană cu smerenia cu care o înţelege.

Cel mai adesea constatările sale sunt incluse în textele simeoniene şi se dovedeşte că a înţeles foarte bine *antinomiile* misticii sale, ca *urmări directe* ale experienţei sale profund duhovniceşti şi nu ca *inapetenţă* pentru o abordare *sistematică* a teologiei.

Caracterul personal şi conştient al experienţei mistice simeoniene a fost enunţat foarte tranşant de către autorul nostru, alături de fundamnetul triadologic şi eclesial al spiritualităţii şi teologiei sale.

Sfântul Simeon e văzut ca făcând parte, prin excelenţă, din şirul Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, însă având o posteritate *ingrată* în rândul nostru, încă *inexplicabilă* în viaţa creştinilor ortodocşi, care nu acordă nici *vieţii*, nici o*perei* şi nici *pomenirii sale liturgice* importanţa care se cuvine unui *Teolog al Bisericii lui Hristos*.

Cuprins



Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș